<36700008350012
<36700008350012
Bayer. Staatsbibliothek

Ph. Sp. 8° 54 Basedow
(2

Ph. Sp. 54 – 2

Philos. Specul. Opera varia. 1474.

R

Philalethie.

Neue Aussichten in die Wahrheiten und Religion der Vernunft bis in die Gränzen der glaubwürdigen Offenbarung dem denkenden Publico eröffnet von

Johann Bernhard Basedow
Königl. Dän. Professor.

Zweyter Band.

Mit Königl. Poln. u. Churf. Sächs. allergn. Privilegio.

Altona,
Zu haben bey David Iversen, Königl. privil. Buchh. 1764.

Bayerische Staatsbibliothek München

Vorbericht

Recht der Abweichung von herrschenden Lehrarten und Meynungen unstreitiger zu machen. Itzund da ich die ganze Philalethie auf einmal bekannt zu machen wage, habe ich Ursache, ihn den zweyten Band zu nennen. Die Betrachtung über abstracte Wahrheiten und Irrthümer, enthält einige schwere Lehren, welche ungeachtet ihrer Wahrhett unnütz wären, wenn sie nicht der schädlichen Herrschaft abstracter Irrthümer und Wortspiele, die oft sehr practische Folgen haben, müßten entgegen gesetzt werden. Der Vortrag in diesem Bande ist völlig unabhänglich von dem ersten; das Vorhergehende in demselben enthält alle synthetische Vorbereitungen zu dem Folgenden. Die Namen einiger sehr verdienten Männer, von deren Gedanken und Lehrarten die Meinigen vielleicht sehr wider die Erwartung des

Publici

Publici, freymüthig abweichen, war ich eine Zeitlang nicht willens zu nennen, biß ich den Einwurf besorgte, als hätte ich ohne Noth nicht sehr ausgebreitete Fehler der Meynungen und Lehrarten beklagt und wiederlegt. Ich hoffe, die Gränzen der Bescheidenheit gegen Verdienste nicht übertreten zu haben. Aber die Fehler die mir schädlich schienen, habe ich desto öfterer und offenbarer angegriffen, jemehr Kraft des Ansehens und der Gewohnheit zu überwinden war. Nach meinem Gewissen, habe ich oft ungebahnte Wege gewählt. Man ist daselbst einigen Gefahren unterworfen, die auf den sehr betretenen nicht sind. Aber alle itzund richtige und bequeme Wege zur Wahrheit, waren Anfangs auch ungebahnt. Mit Dank werde ich diejenigen hören, die mir ungesehene Gefahren zeigen; und solche

Vorbericht zum 2ten B. der Philalethie.

Wege zur Wahrheit wissen, deren grössere Sicherheit nicht mit falscher Hoffnung geglaubt wird. Die meinigen kenntlicher und sicher zu machen, dazu hoffe ich Beystand von den Urtheilen des unpartheyischen Publici. Ist mir von Gott noch Leben disseits des Grabes bestimmt; so werde ich diesen Vorsatz entweder in einem dritten Bande, oder in einem Wochenblatte, ausführen. Gott lasse mich der abgezielten Gemeinnützigkeit nicht verfehlen, und hindere allen auch geringen und zufälligen Schaden, wenn er gleich nicht mir zuzurechnen wäre. Sein Name werde mehr und mehr geheiliget, durch wahre Erkenntnisse der Vernunft, durch wahre Erkenntnisse aus seinem geoffenbarten Worte!

Erste

Erste Betrachtung,
über die
Denkarten des menschlichen Verstandes.

§ 1.

Zu dem Inbegriffe desjenigen Wesens, welches ein jeder sein Ich nennt, gehört auch eine Vorstellungskraft, welche nicht nur Farben, Töne und andre äusserliche Sachen sinnlich vernimmt; sondern auch das Innerliche, (als Wollust und Schmerz, das Begehren und Verabscheun, nebst seinen eigenen Gedanken, und den damit verknüpften Beyfall oder Zweifel,) innerlich empfindet.

§ 2.

Das Vermögen, Dinge von gewisser Art äusserlich zu vernehmen, heißt ein Sinn. Es ist bekannt,

daß zu der menschlichen Vorstellungskraft ein Sinn gehöre, welcher fünferley Arten von Dingen vernimmt, und daher ein fünffacher Sinn genannt wird, oder den Namen der fünf Sinnen führet.

§ 3.

Wem einer dieser Sinne von Jugend auf gefehlt hat, ist nicht fähig, sich von demselben, oder von denen dadurch vernehmlichen Dingen, irgend eine Vorstellung zu machen. Gesicht und Farbe sind dem Blindgebohrnen dunkle Wörter, die er nicht eher verstehen wird, bis er das Gesicht erlangt. Hieraus lernen wir, daß es eine Uebereilung wäre, die Wirklichkeit von Sinnesarten zu leugnen, welche von unsern Sinnen verschieden sind. Vielleicht sind einige Thiere mit ganz unbekannten Sinnen begabt, und vielleicht wird unsere eigene Vorstellungskraft nach grossen Veränderungen neue Sinnesarten erlangen, welche sich nach unserer itzigen Erkenntniß mit keinen Worten beschreiben lassen.

§ 4.

Der Sinn vernimmt äusserlich. Für die innerlichen Dinge, welche zu uns selbst gehören, ist gleichfalls ein vernehmendes Vermögen in uns, welches gemeiniglich der innerliche Sinn genannt wird, und dessen Wirkungen ein mannigfaltiges Empfinden sind.

§ 5.

Bey dem Vernehmen ist zu unterscheiden, erstlich, der Sinn; zweytens, der äusserliche Gegenstand,

(wie

(wie die Farben und Töne); und drittens, das sinnliche Werkzeug, durch welches wir in diesem Zustande unserer Vorstellungskraft die Gegenstände vernehmen. Diese Werkzeuge sind Augen, Ohren, Nase, Mund, und besonders ihre Nerven. Es breiten sich aber die Nerven durch den ganzen Körper aus, und eben daher sind wir vermögend, die Dinge, wodurch sie entweder hie oder da berühret werden, durch das Gefühl zu vernehmen.

§ 6.

Man stelle sich einen Menschen vor, welcher in einem dunklen Zimmer eingeschlossen ist, das nur zwey mit Gläsern versehene kleine Oeffnungen hat. So lange er daselbst bleibt, sind diese Oeffnungen sein unentbehrliches Werkzeug, Aussendinge zu sehen. Und die Klarheit seines Sehens hängt von der Durchsichtigkeit dieser Gläser ab. Ja er sieht nichts, so bald sie mit Klappen verdeckt sind. Aber er hat doch ein von diesen Oeffnungen unabhängliches Gesicht, oder ein Vermögen, ohne Gläser zu sehen. Wenn also das Wesen, dem unsere Vorstellungskraft, welche ich künftig den Verstand nennen will, eigenthümlich ist, seinen Zustand sehr verändern sollte; so steht ihm vielleicht ein solcher bevor, in welchem er ohne Augen sieht, ohne Ohren hört, oder mit einem Worte, äusserliche Dinge, ohne die bekannten sinnlichen Werkzeuge, dennoch sinnlich vernimmt.

§ 7.

Bey dem innerlichen Empfinden ist gleichfalls das empfindende Vermögen des Verstandes von den innerlichen Dingen zu unterscheiden, welche jedesmal empfunden werden. Es sind diese innerlichen Gegenstände nemlich, unsre eigenen Ideen, Vorstellungen, Begriffe oder Gedanken; ferner die damit verknüpfte Lust oder Unlust; das daraus folgende Begehren oder Verabscheuen; und die Verbindungsarten zweyer oder mehrerer Ideen, z. E. Zweifel, Vermuthung, Beyfall oder Verwerfung. Aber ein sinnliches Werkzeug, oder ein besonderes Glied unseres Körpers, durch welches wir innerlich empfinden sollten, ist uns gänzlich unbekannt. Daher haben wir nicht den geringsten Anlaß, zu vermuthen, daß unser Körper dem Verstande, so ferne er innerlich empfindet, unentbehrlich sey, und daß unser Verstand schlechterdings nicht bestehen könne, wenn unser Leib verweset, oder aufgelöset wird.

§ 8.

Wir vernehmen nicht alles Aeusserliche, das da ist, durch die Sinne, sondern vieles entgehet denselben. Gleichfalls wird nicht alles Innerliche, welches in uns vorgeht, von den innerlichen Sinnen vorgestellt. Wir vernehmen, wir haben Lust und Unlust, Begierde und Abscheu; wir glauben, verwerfen, vermuthen und zweifeln, ohne es allemal durch den innerlichen Sinn zu wissen. Und gleichwie unser Gesicht und Gehör durch wohlgeordnete Uebung vermögender

gender werden, Dinge zu vernehmen, deren Daseyn uns sonst verborgen geblieben wäre: also nimmt der innerliche Sinn nach und nach durch ordentliche Uebung zu. Ein Knabe, der etwas erwachsen ist, empfindet viel Innerliches, welches er anfangs nicht empfand, ob es gleich da war, und welches er ohne menschlichen Umgang niemals würde empfinden lernen.

§ 9.

Die Thiere kennen wir zu wenig, sowohl um zu bestimmen, wie viele von denen uns bekannten innerlichen Gegenständen in denselben wirklich da sind, als auch ihnen einen innerlichen Sinn mit Gewißheit abzusprechen oder beyzulegen. Sie haben vielleicht weniger und andere innerliche Gegenstände, als wir; sie sind vielleicht nur geschickt, einige von denen, die sie haben, innerlich zu empfinden.

§ 10.

Zwey unserer Denkarten, oder der Nebenkräfte unsers Verstandes, haben wir betrachtet, nemlich den äusserlichen Sinn, der den Namen des Sinnes in meinem Vortrage behalten soll, und den innerlichen Sinn, den ich künftig das Selbstgefühl nennen will. Einige haben sich in neuern Zeiten angewöhnt, zu glauben, daß man die Verstandeskräfte und alle innerliche Handlung des Menschen, auf eine wahre und nützliche Art erkläre, wenn man für jede Handlung gewisse Nerven und Bewegungen derselben erdichtet,

dichtet, in welchen diese innnerliche Handlungen bestehen sollen. Nun leugne ich zwar nicht, daß Bewegungen der Nerven in diesem unserm Leben, eine Ursache des äusserlichen Vernehmens sey. Und die Lust oder Unlust, das Begehren oder Verabscheuen, ist gleichfalls wieder eine Ursache gewisser Bewegungen der Nerven. Aber man muß sein Selbstgefühl sehr vernachläßigen, wenn man im geringsten daran zweifeln kann, daß unser Denken und Wollen von uns selbst für etwas anders angesehen werde, als für Bewegung. Denn die Bewegung wird mit dem äusserlichen Sinne vernommen, das Denken und das Wollen aber durch das Selbstgefühl empfunden. Der Sinn und das Selbstgefühl sind zwey Verstandeskräfte, welche weiter von einander unterschieden sind, als Gesicht und Gehör. Wie wir nun erkennen, daß Töne nicht Farben oder nicht Lichtstrahlen sind; so wissen wir noch weit zuverläßiger, daß die innerlichen Handlungen, von welcher Ursache sie auch kommen, welche Wirkungen sie auch haben, mit welchen Umständen sie auch verknüpft seyn mögen, nicht selbst zu den blossen Bewegungen gehören, wie fein und künstlich wir auch Bewegungen erdenken wollten.

§ II.

Diese an sich sehr deutliche und gewisse Sache wird, wenn es möglich wäre, dunkel und zweifelhaft, durch vergebliche Versuche eines nicht aus unserm unüberwindlichen Selbstgefühle hergenommenen Beweises, und durch unnöthige Widerlegungen solcher leichtsinnigen

nigen Leute, die, ohne zu wissen, was sie sagen, alle innerliche Handlungen der Menschen, alles Denken und Wollen, für Bewegung und für nichts weiter ausgeben. Umsonst triumphiren sie mit der Frage: Was sollte Denken und Wollen denn anders seyn, als eine Bewegung der Nerven und Fibern? Wir beantworten zwar die Frage, Was? nicht. Denn wenn wir mit einigen Lehrern der Philosophie antworten wollten, daß das Denken und Wollen eine innerliche Thätigkeit unserer Seele sey; so würde man uns mit Recht vorwerfen, zur Erklärung dessen, was Denken und Wollen sey, so etwas gesagt zu haben, welches erst aus der vorausgesetzten Bekanntschaft mit dem Denken und Wollen verstanden werden muß, und also nicht dient, uns diese Wörter oder Sachen verständlicher zu machen. Die Seele mit ihrer innerlichen Thätigkeit? dieser Ausdruck, sage ich, wird nicht verstanden, als von demjenigen, der schon Denken und Wollen kennt. Das Denken geschicht in denen bey allen Menschen bekannten Denkarten, wenn wir nemlich sinnlich vernehmen, uns einer Sache erinnern, nach unsern vorigen Erfahrungen ähnliche Fälle erwarten, über Dinge und unsre Vorstellungen reflectiren; nach Reflexionen das Urtheil fällen; und aus einigen Urtheilen andre schlußmäßig herleiten. Das Wollen geschicht, wenn wir etwas begehren, oder das Gegentheil desselben verabscheuen. Nun ist alle erforderliche Antwort auf die Frage gegeben, was Denken und Wollen sey. Führe man fort zu fragen, was denn das sinnliche Vernehmen

sey; so würde ich erwiedern, es bestehe im Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Fühlen. Aber, was ist Sehen und Hören? Antwort, etwas, das derjenige recht gut kennt, der darnach frägt, und der keine Antwort, als diese scheinbare, verdient, das Sehen sey Sehen, das Hören sey Hören. Die Anatomiker wissen zwar viel Nützliches zu sagen von den Theilen des Auges, wodurch wir sehen; die Mathematiker von dem Lichte, das von dem gesehenen Gegenstande ins Auge strahlen muß. Aber die Verständigen unter ihnen werden sich nicht einbilden, durch solche Bemerkungen das Sehen selbst erklärt zu haben. Neuton, der so bekannt mit der Natur des Lichts gewesen ist, wußte von dem Sehen nichts weiter, als wir, und konnte es unter keine Gattung bringen, die uns eher, als das Sehen selbst, bekannt seyn sollte.

§ 12.

Wir wollen zur Betrachtung anderer von unsern Denkarten schreiten. Unser Verstand schaut oft in seine vorige Gedanken zurück, und dieses Vermögen heißt das Gedächtniß. Wenn wir den Umständen nachforschen, bey welchen die vorigen Ideen, die sich gleichsam eine Zeitlang versteckt hatten, wieder ans Licht treten; so finden wir, daß es geschehe, erstlich, wenn die jetzige Vorstellung der vorigen ähnlich ist; und zweytens, wenn die veranlassende Vorstellung mit der veranlaßten, welche zurück gerufen wird, ehemals in gewisser Ordnung stand. Man sagt eben

dieses

dieses kürzer auf folgende Art: Das Gedächtniß wirkt theils nach der Regul der Aehnlichkeit, theils nach der Regul der Ordnung. Den Ungeübten will ich dieses durch zwey Exempel erläutern. Der jetzige Anblick eines Menschen, der einem ehemals gesehenen etwas ähnlich ist, pflegt uns oft dieses vorigen Anblicks zu erinnern, nach der Regel der Aehnlichkeit. Die Erinnerung dieses Bildes führt uns weiter nach der Regel der Ordnung auf die Gespräche, die wir mit ihm gehalten, auf die Zusage, die wir ihm gethan haben, auf die Vorsätze, die wir damals faßten, und, wo die Gelegenheit da ist, jetzund auszuüben anfangen. Vielleicht beobachtet der Verstand, in der Zurückrufung voriger Ideen, noch andere Regeln, die uns unbekannt bleiben.

§ 13.

Es scheinet daher, daß die Ideen, deren wir uns in den folgenden Zeiten wieder erinnern, während aller Zwischendauer, da geblieben sind, und daß unser Verstand sie gleichsam behalten und aufbewahret habe. Hieraus folgt, daß wir auch im Schlafe und in Ohnmachten mit Vorstellungen beschäftiget sind, welches dadurch bestätiget wird, daß wir fähig sind, durch äusserliche Ursachen eines starken sinnlichen Vernehmens (wie durch starke Berührung, durch einen starken Schall, durch stark-riechende Ausdünstungen) aus dem Schlafe und der Ohnmacht aufgeweckt zu werden. Selbst unsere Sinne sind nicht ganz unbeschäftigt im Schlafe, sondern sie vernehmen nur weni-

ger und schwächer, als im Wachen. Und weil sehr schwache Vorstellungen nicht merkliche Gegenstände für das Selbstgefühl sind; so ist es kein Wunder, daß man im Schlafe und der Ohnmacht sich dessen nicht bewußt ist, was man sieht, hört, riecht und fühlt. Aus dieser Betrachtung wollen wir den Nutzen schöpfen, unser denkendes Wesen, als etwas fortdaurendes anzusehen, welches immer mehr und mehr Vorstellungen gewinnt, und nicht alle die jenigen verlieret, welche es zu verlieren scheinet. Ja es ist eine Frage, ob irgend eine Idee, irgend ein Denkbild jemals gänzlich verlohren werde, und ob nicht einmal eine Zeit komme, da wir uns derjenigen Gedanken, Vorsätze und Thaten wieder erinnern, die aus unserm Gedächtniß gänzlich weggelöscht zu seyn scheinen.

§ 14.

Es versammlen sich aber in unserm Verstande eine ganz erstaunliche Menge von Gedanken oder Vorstellungen. Schon unzählbar ist die Zahl derer, die in einer einzigen Stunde entstehen. Ein jeder der fünf Sinne, vernimmt in jedem Augenblicke, die Abänderungen der uns umgebenden Welt. Welche Menge von Vorstellungen? Viele darunter erregen Lust oder Unlust, oder eine Mischung von beyden. Hieraus entspringt augenblicklich Begehren, Verabscheuen, Freude, Traurigkeit, Furcht, Hoffnung, mit deren Empfindung sich das Selbstgefühl beschäftigt. Unterdessen sind schon eine unzählbare Menge von neuen Denkbildern durch die Sinne angekommen. Viele darun-

darunter haben die Aufmunterung ehemaliger Ideen veranlaßt, von welchen der Lauf der Gedanken, (§ 12.) nach der Regel der Aehnlichkeit und Ordnung, ein grosses Theil unsers vorigen Lebens durcheilet. Welches Chaos von neben einander stehenden und auf einander folgenden Vorstellungen?

§ 15.

Aber nicht jede Idee ist in gleichem Grade stark. Die meisten sind wegen ihrer Schwäche, oder deswegen, weil das geübteste Selbstgefühl nicht sehr vieles auf einmahl betrachten kann, demselben unmerklich, und scheinen gar nicht zu existiren, weil sie von dem innerlichen Auge, welches allein fähig ist, unsere Gedanken zu schauen, nicht gesehn werden. Welches sinnliche Vernehmen hat also vor dem andern eine vorzügliche Stärke und wird wahrscheinlicher Weise von dem Selbstgefühl bemerket? Erstlich diejenigen sinnlichen Denkbilder, welche durch eine starke Erschütterung der Nerven verursacht sind. Man sieht stark den Blitz, man hört stark den Knall des Donners. Zweytens auch die Dauer der Erschütterung, trägt zur Stärke des sinnlichen Bildes etwas bey. Eine ziemlich grosse vorbeyfahrende Kugel, wird gesehen, aber unmerklich; denn die Veränderung der Farbe, welche das Vorbeyfahren verursacht, ist an jedem Orte so geschwind geendiget, und die gewöhnliche Farbe so geschwind wieder hergestellet, oder die von der Farbe der Kugel veranlaßte Veränderung in unsern Gesichtsnerven, ist so geschwind vorüber, daß

das Selbstgefühl nichts weiß von dem wirklich geschehenen Vernehmen durch das Gesicht. Drittens, besonders ist die mit dem sinnlichen Vernehmen verknüpfte Lust oder schmerzhafte Unlust oftmals Ursache, daß dasjenige, was wir sehen und hören, oder durch den Geruch, den Geschmack und das Gefühl vernehmen, nicht zu schwach, nicht zu unbemerkt, nicht ohne Bewußtseyn vernommen werde. Viertens, ja, wenn auch die Sache, welche in unsre Sinne fällt, an sich selbst nicht interessant, nicht mit Lust oder Unlust vergesellschaftet ist, sondern nur mit ehemals vernommenen interessanten Dingen, Aehnlichkeit hat: so ist bloß diese Aehnlichkeit oftmals der Grund, oder die Ursache, warum ein sinnliches Denkbild, um sich desselben bewußt zu werden, stark und merklich genug ist. Ein unsre Haut berührendes glühend Eisen, ist eine für uns interessante Sache, und eben darum ist die Idee von dieser Berührung, oder dieses sinnliche Vernehmen stark. Man halte jemanden etwas, das er fälschlich für ein glühend Eisen hält, vor; man berühre mit demselben seine Haut ganz sanft, er wird die Fläche dieses Körpers an seinen Nerven weit stärker fühlen, als er gethan haben würde, wenn das Berührende dem glühenden Eisen nicht ähnlich wäre. Endlich ist der Vorsatz, künftig ein gewisses sinnliches Denkbild, wenn es wieder vorkommen sollte, stark zu vernehmen, oftmals ein Mittel, die Stärke des sinnlichen Eindruckes zu befördern. Wer sich vorgesetzt hat, den Schlag einer sehr entfernten Glocke zu vernehmen,

men, der höret denselben oftmals merklich, wenn gleich die Schwäche der Erschütterung und sein übriger Zustand, sonst das merkliche Hören desselben würde verhindert haben. Diese fünf Ursachen der vorzüglichen Stärke einiger sinnlichen Denkbilder vor anderen, machen so gar einem Menschen im Schlafe gewisse Dinge empfindbar. Wer ein Geräusch bey Nacht, aus lebhafter Furcht vor Gespenstern und Dieben, für interessant hält, hört dasselbe im Schlafe stark genug, um davon aufzuwachen, auch bey solchen Umständen, bey welchen es ohne die angewöhnte Furcht sonst nicht geschehen wäre. Es ist besonders merkwürdig, daß die vorhergehenden Ursachen, die unsre nachfolgende Eindrücke verstärken, durch den tiefsten Schlaf fortgesetzet werden. Wer in Lebensgefahr wäre, wann er eine gewisse Zeit verschliefe, mag in ziemlich hohen Grad ermüdet seyn und einschlafen; er wird, vor der gesetzten Zeit, wo seine Ermüdung nicht unüberwindlich stark ist, wieder erwachen, welches fast nicht geschehen könnte, wenn sein im Schlafe fortdaurender Vorsatz, nicht einige sinnliche Eindrücke stärkte, aus welchen er die Länge der Zeit schliessen zu können glaubet.

§ 16.

Die Aufmerksamkeit auf eine Idee, ist nichts anders, als diese Vorzüglichkeit, diese besondere Stärke einer oder etlicher vor andern. Sie ist eine besondere Denkart, die so wohl Statt findet bey denen durch das

Gedächtniß wieder zurück gerufenen ehemaligen Gedanken, als bey den itzigen sinnlichen Eindrücken. Selbst die Empfindungen unserer innerlichen Handlungen und Zustände, das ist, unseres eigenen Denkens und Wollens, unseres eigenen Vergnügens und Misvergnügens, geschehen entweder ohne, oder mit Aufmerksamkeit, und zwar bald in diesem, bald in jenem Grade, entweder mit einem unvorsetzlichen oder vorsetzlichen Aufmerken.

§ 17.

Von der Stärke der wiederhohlten Gedächtniß-Ideen wird ein jeder bey sich folgende Beobachtungen machen. Gedanken, die ursprünglich stark waren, und eine Zeitlang unmerklich behalten werden, sind fähiger, wenn sie nach der Regel der Aehnlichkeit oder der Ordnung (§ 12.) wieder erwachen, in einer besondern Stärke zu erscheinen, als diejenigen, die gleich bey ihrem Ursprunge schwach waren. Es ist ferner eine gegenwärtige schwache Vorstellung nicht so geschickt, als eine starke, den Lauf der Gedanken in die vorige Zeiten dahin zu richten, wo sie nach den Regeln des Gedächtnisses hinweiset, oder sie ist nicht so geschickt, die von ihr veranlaßte neue Wirksamkeit des alten Gedanken stark zu machen. Und wenn lange Zwischenzeit vergeht, in welcher ein unmerklich aufbehaltener Gedanke, nicht durch den gehörigen Anlaß rege gemacht wird; so muß die Reizung, wofern er doch wieder erwachen soll, weit stärker und anhaltender

tender seyn, als nach geringerer Zwischenzeit und nach oftmals wiederhohlter Erregung nöthig wäre.

§ 18.

Wer auf den Lauf seiner Gedanken Acht giebt, und den Faden finden will, nach welchem die Rückkehr des Verstandes in die ehemaligen Ideen sich richtet, wird denselben oft vergeblich suchen, wenn er gleich die beyden Regeln des Gedächtnisses weiß. (§ 12.) Man geräth öfters von einem auf das andere, und findet nicht, daß der Lauf der Gedanken in einem und anderm Falle, den gesagten Regeln gemäß sey. Alsdann scheinen ganz unordentliche Sprünge der Gedanken zu geschehen. Aber die Regelmäßigkeit fehlt nicht allemahl, wo wir sie nicht wahrnehmen. Vielleicht hat das Gedächtniß, (oder das Vermögen, ehemalige Gedanken aufzuklären und wieder lebhaft zu machen) noch andre gewöhnliche Mittel und Regeln, die uns unbekannt sind, und wir müssen daher nicht die Meinung annehmen, daß wir wenigstens zuweilen ohne Regel und Ursache von einer Vorstellung in die andre fallen. In unserm Verstande sind die auf einander folgenden Gedanken sehr oft nach den uns bekannten Regeln des Gedächtnisses geordnet, ohne daß wir es in einzelen Fällen jedesmahl wissen. Gesetzt, das Gedächtniß hätte nur die Regel der Aehnlichkeit und der Ordnung, und nach demselben brächte die erste Vorstellung die zweyte, diese die dritte hervor, worauf in einer ordentlichen Reihe die vierte, die fünfte, bis an die hundertste Idee, folgten; gesetzt, daß die erste,

die

die neunte, die dreißigste, die fünf und siebenzigste und die hundertste merklich stark wären, und also unmittelbar auf einander zu folgen schienen, die Zwischengedanken aber, dem Selbstgefühle unmerklich vorüber eilten: so würde man einen Anlaß zu dem Irrthum haben, daß der Lauf unserer Gedanken sich nicht nach den bekannten Regeln des Gedächtnisses gerichtet hätte; wenn man hierbey nicht erwegte, wie erstaunlich geschwind wir denken, daß sehr geschwinde Gedanken nicht bemerkt werden, und also in der vermeinten aneinander hängenden Folge der Einfälle, manche veranlassende Ideen sind übergangen worden.

§ 19.

Denn das Vermögen unseres Verstandes, mit Aufmerksamkeit und stark zu denken, ist auf verschiedene Weise eingeschränkt. Die Stärke einiger Gedanken hindert die Stärke anderer; und je mehrere im gewissen Grade würksam sind, desto geringer ist der Grad einer jeden. Wer mit grosser Aufmerksamkeit höret, der sieht mit geringerer. Wer grosse Zahnschmerzen hat, oder in schweren Untersuchungen vertieft ist, riecht die Ausdünstungen nicht merklich, die er sonst sehr merklich riechen würde. Ja die strenge Aufmerksamkeit von gewisser Art, wenn sie eine Zeitlang gedauret hat, wird durch die Dauer geschwächt und endlich betäubt, daß sie gleichsam ausruhen

ruhen muß, ehe sie zur Fortsetzung einer so strengen Arbeit wieder fähig ist.

§ 20.

Wir müssen zu der Betrachtung des Gedächtnisses zurück gehen. An demselben sind die Verstandes-Charactere der Menschen sehr verschieden. Einige erinnern sich öfterer gewisser Dinge, nach der Regel der Aehnlichkeit; andere nach der Regel der Ordnung. (§. 12.) Bey einigen scheinen öftere und grössere Sprünge der Gedanken zu geschehen; andere aber lassen ihrer Aufmerksamkeit nicht so viele Zwischen-Gedanken entkommen. Derjenige, der nach der Regel der Ordnung häufig denkt, und zu den Sprüngen der Gedanken nicht sehr gewohnt ist, hat zum Memoriren vorzügliche Geschicklichkeit, und das historische Gedächtniß, welches ein Geschicht-Schreiber vornehmlich braucht. Wer dieses historische Gedächtniß zur umständlichen Erinnerung vieler, neben und nach einander geschehenen, sinnlichen Begebenheiten und Sachen anwendet, der besitzt das den Dichtern und Rednern so nöthige Vermögen, welches man die lebhafte Einbildungskraft nennet, und die ihnen hilft, in Beschreibungen und Erzählungen, sich aller auch der kleinern sinnlichen Umstände zu erinnern, und aus denselbigen alles Zweckmäßige zu wählen. Und eben dieses macht sie fähig, in ihren Erdichtungen, so viele Umstände zusammen zu setzen, daß ihr Vortrag erdichteter Sachen, eine fast eben so vollständige Vor-

stellung macht, als man durch die Gegenwart wahrer Dinge, vermittelst der Sinne zu erlangen pflegt, und ohne ein besonders geübtes Genie durch Erdichtung zu verursachen nicht im Stande wäre. Dieses giebt ihren Erdichtungen zuweilen den Schein der Wahrheit, noch öfterer aber nur eine solche Aehnlichkeit mit wahren Vorstellungen, welche theils belustiget, theils Bewunderung der Kunst erregt. Und wegen ihrer Aehnlichkeit mit dem Wahren sind dieselben lehrreicher, und geben den Lesern und Zuhörern, mehr Mittel, sich die Erdichtungen ganz vorzustellen, wie auch sich derselben bey vielfältigem Anlasse zu erinnern.

§ 21.

Einige hingegen haben einen solchen Gedanken-Character, daß sie mehr nach der Regel der Aehnlichkeit, als der Regel der Ordnung zurück denken. Es ist aber selbst nach diesem Leitfaden noch eine zwiefache Denkart unter den Menschen. Einige denken gern und oft an viele solche Dinge nach einander zurück, wovon alle und jede einerley Aehnlichkeit haben und zu eben derselben Gattung gehören; andere laufen zwar auch mit ihren Gedanken nach der Regel der Aehnlichkeit, aber auf eine wilde Weise, von einer Gattung in die andere, von der andern zur dritten, und so zur zehnten, indem sie sich bald durch die Aehnlichkeit, bald durch die Ordnung leiten lassen, in diese und jene Gedanken zurück zu gehen. Ein Kleid erinnert sie eines andern von ähnlicher Farbe; es folgt die Vorstellung des

Men-

Menschen, der es zu tragen pflegt; hierauf eine Erinnerung des Weins, den sie neulich bey ihm getrunken haben; die Vorstellung der Gläser führt den Vorsatz zurück, die Durchsichtigkeit der Körper zu untersuchen. Hiebey fällt ihnen das Wort physicalisch ein, damit verbinden sie das Wort Collegium, und gerathen auf eine kurze Ueberlegung, ob die Tagezeit schon da sey, in ihr vorgesetztes Collegium zu gehen. So wild, oder vielmehr nach so abwechselnden Regeln, schweifen die Gedanken jedes Menschen oft herum. Und dieser Trieb des menschlichen Verstandes hat auch allerdings seinen Nutzen. Aber wer nicht zu manchen Zeiten, in eins fort den Lauf seiner Gedanken nach einerley Regel einzurichten gewohnt ist, wird weder zum Geschichtschreiber, Redner und Dichter, welche des historischen Gedächtnisses und der lebhaften Einbildungskraft bedürfen, noch als ein philosophischer Beförderer der Wahrheit, viel Brauchbares zu denken vermögend seyn. Denn der letzte muß sich oft lange mit Vorstellungen von Dingen aufhalten, die zu einerley Art gehören.

§ 22.

Es giebt Personen, die ein sehr weitläuftiges Gedächtniß haben, in welchem sehr viele Vorstellungen gleichsam nur in einem leichten Schlafe liegen, die bereit bleiben, durch eine geringe Reizung wieder aufzuwachen, und eine merkliche Wirksamkeit zu haben. Bey andern ist das Gedächtniß mehr zur dauerhaften Aufbewahrung weniger Ideen treu, als zu

vielen von zureichender Weitläuftigkeit. Der eine muß eine Vorstellung bald nach einander oft wiederhohlen, wenn sie nach einiger Zeit noch erinnerlich oder reizbar seyn soll. Hingegen die Vorstellungen des andern erhalten diese Beschaffenheit entweder gleich in ihrem Ursprunge, oder doch sehr geschwind, nach zweymaliger oder weniger Wiederhohlung. Die Erfahrung unserer Zeit und die Geschichte der vorigen zeigen uns an wenigen Personen so weitläuftige, treue und geschwinde Gedächtnißkräfte, daß sie wegen ihrer Seltenheit zu den größten Wundern gehören. Die Namen einer zahlreichen Armee wissen; fast alles behalten, was man liest, und sich erinnern, wo man ein jedes gefunden habe; viele Bogen nach einmaliger Durchlesung, ohne eines Worts zu verfehlen, im Gedächtnisse haben; das sind wahre Wunder, und doch durch Erfahrung und Zeugniß glaubwürdig; und die erste Erfahrung davon ist fast ein so großes Wunder, als sich erdenken läßt.

§ 23.

Ich habe die Wahrheit anderer Erzählungen von Wundern des Gedächtnisses nicht gnug untersucht, um meine Leser davon zu versichern. Doch weiß ich zu wenig von den Verstandeskräften der Menschen, um Ursachen des Zweifels zu haben, welche die etwa erweisliche Glaubwürdigkeit solcher Nachrichten schwächen müssen. Man erzählt nemlich, daß einige Personen die Geschichte etlicher Zwischen-Jahre ihres Lebens vergessen hätten, und sich nur der vo-

rigen und folgenden erinnerten, hernach aber plötzlich wieder zur Erinnerung derjenigen Jahre gelangten, welche innerhalb einer ziemlichen Zwischendauer, in ihrer Vorstellungskraft ganz vernichtet zu seyn schienen. Ich habe von Nachtwanderern gelesen, welche im Schlafe vollkommen solche Handlungen verrichtet haben sollen, als man nur im Wachen zu thun vermögend ist; ja, wozu ein Wachender nicht einmahl die Geschicklichkeit hat. Einige dieser Leute sollen schlafend aufstehen, Licht anzünden, Briefe schreiben, Verse machen, Pferde füttern, ja durch die unwegsamsten Oerter auf die höchsten Gipfel klettern, und von allem diesen, nach dem Erwachen nichts wissen. Die Wahrheit der Nachrichten sey unentschieden. Aber ich sehe nur nicht, mit welchem Rechte man den Zustand, worinnen die Nachtwanderer dieses thun, einen Schlaf nennen will. Mich dünkt, sie müssen alsdann viele Dinge sinnlich eben so stark, ja noch stärker vernehmen, als zu ihren gewöhnlichen Zeiten, welche man ihr Wachen nennt. Ihr Selbstgefühl muß alsdann in eben einem solchen oder stärkern Grade wirksam seyn. Noch merkwürdiger wäre es, wenn es seine Richtigkeit hätte, daß solche Menschen, die in ihrem gewöhnlichen Zustande, von dem, was in dem so genannten Schlafe geschehen ist, nichts wissen, bey der abermaligen Wiederkehr ihres Schlafs, Handlungen vornehmen, die sich auf die Verrichtungen der vorigen Schlafzeit so beziehen, wie sich mehr nach einander gebrauchte Nebenmittel eben desselben Zwecks zu einander verhalten. Denn hieraus würde folgen,

daß sie sich zu einer Schlafzeit der andern erinnerten, und daher gleichsam ein doppeltes Leben führten, wovon die Schlafzeit des einen Lebens die Zeit des Wachens in Ansehung des andern wäre. Man müßte fast auf die Gedanken gerathen, daß ein solcher menschlicher Körper, der Wohnsitz eines doppelten Verstandes, oder zweyer innerlicher Personen wäre, davon die eine den Körper zu dieser, die andre zu jener Zeit mehr belebte. Aber genug von sonderbaren Betrachtungen, die bloß sonderbar und unnütz sind, und davon man noch nicht weiß, ob sie über wahre Begebenheiten angestellet werden.

§ 24.

Ich will vielmehr noch etwas von der verschiedenen Art sagen, das Gedächtniß vorsetzlich anzustrengen. Die erste ist, wenn wir uns auf etwas besinnen. Wenn dieses geschicht; so sind uns einige unserer ehemaligen Vorstellungen beygefallen, und so wissen wir, daß wir damals nebst denenselben noch andere Vorstellungen hatten, deren Erinnerung unsere itzigen Zwecke befördern würde. Alsdann ist dieses der einzige Rath, daß wir mit unserer Aufmerksamkeit bey denen Vorstellungen, deren wir uns schon erinnert haben, eine Zeitlang stehen bleiben, oder dieselben oft wiederholen, in der Hoffnung, daß uns nach der Regel der Ordnung, endlich die begehrten Vorstellungen einfallen werden. Es ist aber dabey zu merken, daß wir, wenn das Gedächtniß gleichsam eigensinnig ist, dasselbe durch eine gar zu dauerhafte

Anstrengung nur noch eigensinniger machen. Wenn also die verlangte Erinnerung nicht alsobald nöthig ist; so thun wir besser, nach einer mäßigen Bemühung, die vergeblich war, uns eine Zeitlang zu zerstreuen, und uns alsdann erst von neuem zu bestreben, daß die verlangte Erinnerung geschehe. Alsdann wird man mehrentheils finden, daß sie uns plötzlich gelinge, da wir uns sonst einige Stunden vergeblich würden gequälet haben. Die zweyte Anstrengung des Gedächtnisses ist das wörtliche Memoriren, welches denen, die sich der Gelehrsamkeit widmen, nicht ganz unentbehrlich ist. Es wird aber dasselbige wider die Wahrheit, zur Plage der Jugend, sehr oft für nöthig gehalten. Und es würde vielweniger nöthig seyn, wenn man nicht so viel Worterkenntniß, die keinen Nutzen hat, als nothwendige Theile der Religion und der Gelehrsamkeit ansähe; wenn man aus der Geschichte nur den Kern suchte, der den Geist nährt und uns zur Tugend und Klugheit geschickter macht, und wenn man nicht zugleich das Bemerken überflüßiger Namen und Jahrzahle verlangte. Die Memorirung der Reden, würde gleichfalls nicht so nöthig als itzund seyn, wenn man die Jugend zu der Fertigkeit jedesmahl ihre Gedanken, nach einer kurzen Meditation gut auszudrücken, und also ohne Memoriren zierlich und zweckmäßig zu reden, gewöhnte. Und welch ein Theil von der dem menschlichen Verstande so unangenehmen Arbeit des Memorirens würde nicht wegfallen, wenn man das so viele hundert

Jahre herrschende Vorurtheil ablegte, als wenn man die todten oder fremden Sprachen nur durch Memorirung der Vocabeln, der Redensarten und der Grammatikalischen Regeln lernen müßte? Dasjenige was alsdann noch zu memoriren wäre, würde den Lehrbegierigen fast nicht den geringsten Verdruß oder Eckel verursachen, wenn die Unterrichtenden dies vernünftige Gesetz erfüllten, das nichts, dessen Verstand nicht vorher erklärt ist, dem Gedächtnisse müsse anbefohlen werden. Die dritte Art der Anstrengung dieser Verstandeskraft ist endlich die Uebung im Real-Memoriren, die uns angewöhnt, viele Dinge, die wir in einer gewissen Ordnung mit den Sinnen vernommen haben, nach einiger Zeit in eben der Ordnung zu erzählen oder zu beschreiben; wie auch auf die Haupttheile eines gelesenen oder gehörten Vortrages, z. E. auf die Hauptzwecke und Hauptsätze, und auf die dazu gehörigen Erklärungen, Beweise, Einwürfe, Wiederlegungen, Bewegungsgründe, und die dadurch veranlaßten wichtigen Nebengedanken aufmerksam zu seyn, um dieselbigen nach einiger Zeit in ähnlicher Ordnung wiederholen zu können. Durch diese Gewohnheit würde das Lesen und Hören eines jeden, ja selbst seine Erfahrung, ihm viel nützlicher werden. Und es ist daher zu verwundern, daß in den Schulen, ungeachtet des öftern Rathes weiser Männer, solche Real-Uebungen des Gedächtnisses nicht angestellet werden; sondern vielmehr das überflüßige Wort-Memoriren, und andere nicht nützliche Dinge, immer daselbst die Hauptbeschäftigungen bleiben.

§. 25.

§ 25

Es ist ferner allen bekannt, daß gewisse Erinnerungen angenehm, andere aber verdrießlich sind; imgleichen daß einige nützen, andere schaden. Eben so allgemein ist die Erfahrung, daß der gegenwärtige Gedanken-Zustand, das Zurückschauen in diese oder andere ehemalige Vorstellungen, entweder hindere oder befördere. Hieraus fliessen manche Pflichten, in Ansehung unserer und anderer Gedanken, und der Mittel, wodurch dieselben erregt zu werden pflegen. Gedanken, deren schädliche Würkung man voraus sieht, muß man nicht wieder rege zu machen suchen; man muß ihnen keine Aufmerksamkeit widmen; man muß vielmehr durch Abrichtung derselben auf andere Gegenstände, die schädlichen zu schwächen oder zu zerstreuen trachten; man muß sich Erinnerungsmittel guter Vorsätze wählen, und andere Gegenstände wegräumen, deren Anblick vermuthlich eine sich in Schaden und laster endigende Reihe von Erinnerungen anfangen wird. Diese Pflicht muß oft durch Einrichtung der Kleider, und der Auszierungen der Zimmer, imgleichen durch die Wahl der Worte, der Erzählungen, der Bücher ausgeübet werden. Wer diese Regeln übertritt, ist dadurch nicht gerechtfertiget, wenn er sich einbildet, daß der Lauf seiner Gedanken, nebst den Handlungen, wozu er durch denselbigen wird verleitet werden, schuldfrey sey.

§ 26.

Man darf wohl nicht die Frage anstellen, ob auch die Thiere ein Gedächtniß haben. Die Ordnung ihrer Begebenheiten, ihrer Empfindungen, und ihres zuweilen lange nach denselben erfolgenden Verfahrens, entscheiden dieselbe gar zu deutlich. Doch pflegt man die Wirkungen ihres Gedächtnisses keine Erinnerungen zu nennen, weil man, um diesen Namen zu geben, nebst der Rückkehr ehemaliger Vorstellungen, auch eine so starke Mitwirkung des innern Sinnes, oder des Selbstgefühls, erfordert, die man ein Bewußtseyn seiner selbst nennet, und den Thieren abspricht. Aber woher wollen wir wissen, welche unsichtbare Handlungen und Zustände bey den Thieren vorkommen? Vielleicht sind sie sich ihrer selbst in Ansehung wenigerer und anderer Handlungen bewußt, als wir, ohne daß ihnen das Bewußtseyn ihrer selbst gänzlich fehlen sollte.

§ 27.

Genug vom Gedächtniß. Ausser demselben haben wir noch eine Ideen-bildende Kraft. Vermittelst dieses Vermögens oder Triebes unsrer Vorstellungskraft gelangen wir oft zu neuen Vorstellungen, welche nicht reine sinnliche Denkbilder, nicht reine Erinnerungen des Gedächtnisses sind, sondern zu deren Ursprung sowohl die Erinnerung, als der Sinn, gleichsam gemeinschaftlich etwas beytragen, oder welche ein wunderbares Gemische von verschiedenen Gedächtniß-

Ideen sind. Was hat man nicht für Ideen im Traume und im Phantasiren während einer Krankheit? Was mag wol ein Wahnwitziger sich vorstellen? Mit welchen chimärischen Einfällen wird man zuweilen geplagt? Da erscheinen unsrer Vorstellungskraft, Menschen mit ganz verzerrten Gesichtern; ein Wesen, welches den Rumpf von einem Pferde, und die Brust nebst dem Kopfe von einem Menschen hat; Thiere von ungeheurer Größe; Gestalten der Streiter und Wagen in den Wolken; lange Menschen wie Bäume; ein Missethäter, der seinen abgehauenen Kopf unterm Arm trägt; eine gehörnete Person mit einem Pferdefuß, und andre solche Chimären. Solche Wirkungen unserer denkenden Kraft, führen nach den verschiedenen Umständen auch verschiedene Namen. Stellt man sich die Chimären mit Beyfall als existirend vor, welches den Abergläubischen und Furchtsamen sehr oft, und dem in seiner Jugend verwahrlosten Weisen wenigstens in kurzen Augenblicken, nach welchen er darüber lacht, zu wiederfahren pfleget; so nennt man sie falsche Einbildungen, welche unvorsetzlich sind. Doch oft bilden wir uns auch neue Vorstellungen mit Vorsatz, weil wir erfahren haben, daß unter denselben zuweilen solche vorkommen, deren Gegenstand, wenn wir wollen, wirklich da seyn wird, und alsdann zu Zwecken brauchbar ist. Oder wir vermuthen wenigstens, auf solche neue Vorstellungen zu gerathen, die als blosse Gedanken angenehm und nützlich sind, oder sich zum Vergnügen und Unter-

richt

richt anderer beschreiben lassen. Geschicht die Bildung neuer Ideen in der Absicht, vielleicht das Daseyn ihrer Gegenstände zu wirken, oder von andern wirken zu lassen; so nennt man eine solche Idee, woferne sie zweckmäßig ist, eine Erfindung. Will man aber nur den bloßen Gedanken brauchen, oder mit der Beschreibung desselben seine Absicht erfüllen; so heißt er eine Erdichtung. Die vorzügliche Fähigkeit zum Erfinden und zum Dichten, ist der größte Theil dessen, was man heutiges Tages ein grosses Genie zu nennen pfleget. Aber diesen Namen zu verdienen, sollten unsre Erdichtungen und Erfindungen nicht nur nützlich, sondern auch nützlicher, als die schon bekannten gewöhnlichen Mittel, und als die unerdichtete Vorstellung des Wahren seyn. Es wäre der Welt damit gedient, wenn einige berühmte Erdichtungen niemals geschrieben wären, und wenn die Freunde der schönen Wissenschaften sich nicht verwöhnten, ein unmittelbares Gefallen an Erdichtungen zu haben. Denn hiedurch, dünkt mich, werden viele Kräfte verschwendet, welche zur Untersuchung und zum einnehmenden Vortrage der Wahrheit müßten angewendet werden.

§ 28.

Doch ich will in dieser Betrachtung nicht sowohl moralisiren, als die verschiedenen Kräfte und Verrichtungen unsers Verstandes untersuchen. Wir denken an einen Gegenstand mit Reflexion, wenn wir denselben mehrmal nach einander denken, wobey es gemeiniglich

meiniglich geschicht, daß wir denselben gleichsam aus verschiedenen Gesichtspuncten ansehen, und ihn uns mit etwas veränderten Denkarten vorstellen. Hat nemlich der betrachtete Gegenstand Theile, so denken wir zwar jedesmal einen jeden Theil, und die Verbindung aller; aber bald stellen wir uns diesen, bald einen andern Theil, stärker, lebhafter und mit größerer Aufmerksamkeie vor. Oder, wenn wir nicht auf Theile sehen, so wechseln doch bey der oft wiederhohlten Betrachtung, nach den Regeln des Gedächtnisses, bey eben demselben Gegenstande, die Neben-Ideen ab, oder es fällt uns dabey bald diese bald eine andere Sache ein, mit welcher der Gegenstand, worüber wir reflectiren, irgend eine Aehnlichkeit hat, oder der Zeit und dem Orte nach, in Ordnung und Verbindung gestanden ist. Ich wünschte sehr, daß die Ungeübten meiner Leser, über dieses, was ich hier sage, sehr lange und scharf reflectiren mögten. Denn diese Reflexionen, welche selbst über das Vermögen zu reflectiren, und über die Wirkungen desselben angestellet werden, sind das beste Mittel, zu derjenigen Scharfsinnigkeit zu gelangen, wodurch zum allgemeinen Nutzen, Wahrheiten und vernünftige Vermuthungen erfunden, und diejenigen Sätze glücklich beurtheilet werden, die man uns als Wahrheiten und Probabilitäten aufdringen will. Ich setze also voraus, daß diejenigen, welche fühlen, daß sie es bedürfen, die gemachte Beschreibung der Reflexion vielmal lesen und überlegen. In diesem Geschäffte will ich ihnen

nen durch Anführung eines Exempels helfen. Wer über das Wort, Verbindlichkeit, reflectirt, der betrachtet es oft und auf verschiedene Art. Bald als einen Ton, bald als einen solchen, der eine gewisse Bedeutung hat. Als einen blossen Ton betrachtet, wird durch dasselbe die Idee von den Buchstaben und von den Sylben, die seine Theile sind, veranlasset. Bald fällt sein Aufmerken auf die Vielsylbigkeit desselben, bald auf die leichte oder schwere, angenehme oder unangenehme Aussprache. Fährt man fort zu reflectiren, so wird man vielleicht aufmerksam auf die Bedeutung desselben, und zwar theils auf diejenige, welche es nach der Abstammung, weil es von Binden herkömmt, zu haben scheint; theils aber auf die andere, welche es wirklich hat. Diese letzte Denkart, womit man das Wort Verbindlichkeit betrachtet, giebt abermals zu neuen Denkarten desselben Anlaß. Es fallen uns nemlich die gleichgültigen Wörter bey, die in uns eben denselben Gedanken, als dieses Wort, erwecken. Dieses heißt reflectiren über das Wort Verbindlichkeit. Es folgen also während der Reflexion viele Gedanken an denselben Gegenstand auf einander. Der Gegenstand ist derselbe, aber die Denkarten haben abgewechselt. So auch, wenn wir über die Sache, welche mit dem Namen Verbindlichkeit betitelt wird, reflectiren, so wechseln die Gedanken an dieselbe oft so ab, daß wir bald an die Personen denken, welche in dem Zustande der Verbindlichkeit sind, bald an die Ursachen dieses Zustandes, bald an die Wirkungen desselben, wenn sie entweder

erfüllt

erfüllt oder übertreten wird. Eine solche, oder andere Reihe von Betrachtungen über die Verbindlichkeit, heißt ein Reflectiren über dieselbige.

§ 29.

Der Trieb zu dieser Beschäftigung des Verstandes, der Trieb zum Reflectiren ist uns sehr natürlich. Wir sind geschickt dazu, und wir haben Vergnügen daran. Eben daher kömmt es, daß wenn wir uns dieses Vergnügens erinnern, wir hernach auch oftmals mit Vorsatz reflectiren: und diese Neigung wird desto mehr bestärket, jemehr diejenigen, die mit uns umgehen, uns wegen unsrer Reflexionen loben, oder uns Gelegenheit zu einem solchen Reflectiren geben, dessen Nutzen für uns selbst wir bald einsehen lernen. Ich glaube, daß Reflexionen über äusserliche sinnliche Gegenstände, und auch über einen Theil der innerlichen, welche das Selbstgefühl anschaut (§ 10.) bey den kleinsten Kindern, bey Menschen, welche in der thierischen Wildniß leben, ja auch bey den Thieren selbst anzutreffen sind. Aber die Reflexion der Thiere ist vielleicht auf weniger und andere Gegenstände eingeschränkt, als die unsrige, daher sie niemals mit uns zu einem gleichförmigen Denken gelangen, welches wir die menschliche Vernunft nennen, und welches in der Art und einer gehörigen Menge von vorhergehenden Reflexionen gegründet ist. Daß aber die in thierischer Wildniß lebenden Menschen, gleichfalls keine wirksame menschliche Vernunft erlangen,

gen, kömmt vielleicht daher, daß die Natur der Menschen sie nicht treibt, gewisse vor der Vernunft vorhergehende Reflexionen anzustellen, wenn ihnen nicht durch vernünftigen Umgang, anfangs zu leichtern, hernach zu schwerern Reflexionen, davon eine jede in gehöriger Zeit oft genug zu wiederholen ist, Anlaß und Reizung gegeben wird.

§ 30.

Das innerliche Selbstgefühl (§. 10.) erstreckt sich auch auf unsere Reflexionen. Unser Verstand schauet die verschiedenen Denkarten an, mit welchen einerley Gegenstand während der Reflexion betrachtet ist. Und obgleich im Reflectiren eine Denkart auf die andere folget; so ist die vorhergehende doch nicht vernichtet, nicht ganz eingeschlafen, indem die andere geschicht. Sondern viele sind auf einmal wirksam, obgleich mit verschiedener Stärke und Aufmerksamkeit. Und weil das Gedächtniß, unsere ehemaligen Reflexionen wieder aufweckt, so geschicht es dadurch, daß oft sehr viele, durch Reflexion entstandene Denkarten von einerley Sache, auf einmal da sind. Man verzeihe mir, daß ich einem Gegenstande, über welchen von uns oft reflectirt ist, und welchen man sich unter verschiedenen Denkarten zugleich vorstellet, einen neuen und ungewöhnlichen Namen gebe. Ich will ihn nemlich eine durchgedachte Sache nennen. Ein jeder wird leicht selbst sehen, daß es Gegenstände giebt, die wir mehr oder weniger durchgedacht haben, und

daß

daß das Durchdenken eines Gegenstandes mit der Zeit vollständiger zu werden pfleget.

§ 31.

Unsere jedesmaligen Umstände und unser Gedächtniß verursachen, daß wir einerley durchgedachte Sache oftmals denken; daß wir zuweilen viele durchgedachte Gegenstände, die nach den Denkarten, womit wir sie uns vorstellen, sich einander weniger oder mehr ähnlich sind, in Gedanken neben ein ander stellen. Hierdurch werden wir in gewissen Denkarten der Dinge, besonders wenn sie häufig vorkommen, sehr geübt. Es heißt aber eine uns im gewissen Grade gewöhnliche Denkart, welche bey den durchgedachten Gegenständen vorkömmt, in den gelehrten Schriften eine abstracte Idee, oder ein Begriff. Es ist also klar, daß wir nur nach und nach zu Begriffen, zu dem einen früher, zu dem andere später, gelangen. Wird nun eine abstracte Idee, oder ein Begriff vor andern, welche bey demselben durchgedachten Gegenstande vorkommen, mit vorzüglicher Aufmerksamkeit gedacht; so ist derjenige Zustand, diejenige Handlung unsers Verstandes da, welche bey den Gelehrten die Abstraction heißt, und selten richtig beschrieben wird. Gesetzt, wir stellen uns den Körper, der eine Kugel heißt, und den wir auf der Billardtafel sehen, als einen durchgedachten Gegenstand vor; gesetzt wir werden itzund aufmerksam, auf den von der Glätte kommenden Glanz; so ist diese Denkart der Kugel eine abstrackte Idee, und wir sind in dem Zu-

stande der Abstraction. Es sind aber, wenn wir uns im Denken üben, die Begriffe oder abstracten Ideen abermals Gegenstände unserer Reflexion, und geben Gelegenheit zu höhern oder feinern abstracten Ideen, oder zu Abstractionen, welche man subtiler nennt. Und weil der gemeinste Haufen, ja sehr kleine Kinder allesamt die erstern, die gröbern, die niedern abstracten Ideen haben; aber zu den feinern mit Mühe gelangen müssen: So ist es daher eine Gewohnheit worden, die leichtern abstracten Ideen, in Vergleichung mit den schwerern, nicht abstract, sondern sinnlich zu nennen. Der Ruhm oder der Tadel also, daß jemand abstract rede und schreibe, bedeutet nur so viel, daß sein Vortrag ohne die schweren und feinern Abstractionen, die von den meisten Menschen noch nicht geschehen sind, nicht verständlich sey. Die Begriffe, weiß und schwarz, laut und leise, wohlriechend und stinkend, süß und sauer, rauch und glatt, hoch und niedrig, nah und fern, rund und viereckig, und andere mehr, sind allesamt abstract, aber in geringem Grade; und eben daher betitelt man sie nicht mit diesem Namen. Aber Existenz, Möglichkeit, Substanz, Qualität, Relation, uud andere mehr, sind abstracter, und behalten diesen Namen.

§ 32.

Wenn ein Gegenstand von uns durchgedacht ist, (§. 30.) so denken wir ihn als ein Subject oder einen

nen

nen Inbegriff von Qualitäten. Denn eine Qualität oder Beschaffenheit, ist nichts anders, als der Gegenstand einer abstracten Idee, die wir von einer Sache oder von einem Subjecte haben. Folglich sind die Wörter, Begriff, abstracte Idee, und Vorstellung einer Qualität, lauter gleichgültige Wörter.

§ 33.

Es werden aber die Beschaffenheiten oder Qualitäten verschiedentlich in Classen getheilet. Einige sind den Beschaffenheiten anderer Dinge oder Subjecte ganz unähnlich; sie sind ganz sonderbar, ganz einzeln; wie ein jeder Mensch seine ganz sonderbare Stimme und Gesichtszüge hat. Andere hingegen, sind mehrern Subjecten gemeinschaftlich, sie sind Aehnlichkeiten vieler Dinge. Z. E. Der Verstand, die Vernunft, die Schwere, die Rundung, die weisse Farbe u. a. m.

§ 34.

Diejenigen Beschaffenheiten, die an dem Subjecte selbst ohne Vergleichung mit andern erkannt werden, heissen einseitige oder absolute, z. E. einem jeden Dinge kömmt seine Farbe, seine Figur, und seine (nicht aus der Vergleichung gemessene) Quantität, einseitig oder absolut zu. Hingegen werden andere Beschaffenheiten, nur im Zusammendenken oder im Vergleichen, zweyer oder mehrerer Subjecte, wenn wir über beide zugleich reflectiren, erkannt; und sind nicht mehr an dem Subjecte, dem wir sie zuschreiben, wenn

an den andern, womit wir sie verglichen haben, gewisse Veränderungen wahrgenommen werden. Solche Beschaffenheiten nennt man nicht absolute nicht einseitige, sondern relative Beschaffenheiten, oder mit einem Worte, Verhältnisse, oder Beziehungen, oder Relationen. z. E. Relationen sind Aehnlichkeit, Gleichheit, Nähe, Vorzug, Vorhergehen; so auch Ungleichheit, Unähnlichkeit, Nachfolgung, u. a. m. Und ein Ding auf das andere beziehen oder referiren, ist nichts anders, als die Relation des einen zum andern denken. Man referirt einen Menschen zu seinen Eltern, wenn man ihn sich als ihren Sohn vorstellt. Und wenn eine Sache mit ihrer Relation zu einer andern gedacht wird; so spricht man, daß sie sich auf die andere beziehe. Die Person, welche ein Enkel heißt, bezieht sich auf Großeltern; das Entfernte bezieht sich auf etwas, von dem es entfernt ist.

§ 35.

Gewisse Aehnlichkeiten der Dinge sind zuweilen sehr vielen gemein, z. E. die Menschheit und die Steinartigkeit. In der Sprache, bekömmt ein jedes Ding, das mit andern, gewisse merkwürdige Aehnlichkeiten hat, mit denselben einerley Namen. Ein jeder Stein heißt ein Stein, ein jeder Mensch heißt ein Mensch. Und eine jede Beschaffenheit, welche vielen Dingen oder Subjecten gemeinschaftlich ist, hat ebenmäßig in jedem einzelnen Falle denselben Namen als in den andern. Die Tugend des Socrates heißt eben so wohl

Tugend,

Tugend, als diejenige, welche Antonin hatte. Die Schwere des Steins, die Schwere des Goldes, des Holzes, des Wassers, das sind viele Schweren, aber eine jede wird auch Schwere genannt.

§ 36.

So wohl die Natur des Gedächtnisses, als der menschliche Umgang und die Sprache, gewöhnt uns, ein Ding, das andern ähnlich ist, und dessen Aehnlichkeit im menschlichen Leben häufig vorkömmt, fast allemal auf andere zu refériren, denen es ähnlich ist. Ich will dasselbe mit andern Worten sagen. Wir sind gewohnt, ein Ding, das sehr vielen auf merkwürdige Art ähnlich ist, uns in dieser Aehnlichkeit vorzustellen, und in unsern Reflexionen diejenigen Beschaffenheiten desselben leicht zu abstrahiren, woran es vielen ähnlich ist. Wenn wir ein solches Ding uns vorstellen, denken wir fast allemahl auch an eins oder etliche von den übrigen ihm ähnlichen Dingen.

§ 37.

Daß wir dieses thun, wissen wir zwar nur selten, aber dieses kömmt daher, weil diese Denkarten uns sehr gewöhnlich sind, folglich sehr geschwind geschehen, wobey die Bemerkung nur selten ist. Doch zuweilen denken wir auch mit Wissen an mehrere solche ähnliche Dinge zugleich. Und dieses geschicht auf zweyerley Art; erstlich mit einem schwächern Nebengedan-

ken, an andere solche Dinge, welche denen, die wir stärker denken, an den gedachten Beschaffenheiten ähnlich sind: oder zweitens, wir stellen uns mehrere ähnliche Dinge vor, ohne ausser ihnen an noch andere ihnen ähnliche zu denken; sondern wir begreifen alsdann vielmehr die gedachten Dinge, so, daß kein Gedanke an andere ähnliche, ausser ihnen auf irgend eine Weise hinzugesetzt wird. In der letzten Denkart fassen wir zusammen, eine ganze Gattung, ein ganzes Geschlecht, eine ganze Art, eine ganze Classe von Dingen. Denn die Wörter, Gattung, Geschlecht, Art, Classe, werden oft als gleichgültig gebraucht. Die einzeln Dinge, und eine jede bestimmte und unbestimmte Zahl derselben, begreiffen wir alsdann Unter der Gattung, als etwas dazu gehöriges. Und wenn wir den Gedanken an eine ganze Gattung mit Worten ausdrücken wollen; so setzen wir den gemeinschaftlichen Namen, der wegen der Aehnlichkeit einem jeden Dinge dieser Gattung gegeben wird; und ferner setzen wir noch hinzu das Wort alle, z. E. der Ausdruck, alle Menschen, bedeutet diese ganze Gattung. So auch, alle Pflanzen, alle Steine, aller Verstand, alle Worte, alle Sylben, alle Buchstaben.

§ 38.

Indem wir eine ganze Gattung in einen Gedanken zusammen fassen, denken wir entweder durchgängig eine jede darunter begriffene Sache, als einer jeden andern ähnlich; oder wir nehmen auch alle, als ein einziges

ziges Ganze, zusammen. Zwey Exempel werden diese doppelte und verschiedene Denkart an eine ganze Gattung erläutern. Bey den Worten: Alle Gellertsche Schriften sind vortrefflich, wird an die ganze Gattung der Gellertschen Schriften gedacht, und weil eine jede für sich vortrefflich ist, so ist hier die durchgängige Denkart. Hingegen bey den Worten: Alle Gellertsche Schriften kosten fünf Thaler, wird zwar auch an dieselbe Gattung gedacht, aber mit einer ganz andern Denkart, als vorher. Denn man denkt nicht an eine jede Gellertsche Schrift für sich, sondern an alle, als ein einziges Ganze. Diese letzte Denkart an eine ganze Gattung, würde sehr verständlich die vereinigende Denkart heissen. Daher wird eine ganze Gattung entweder als durchgängig, oder als vereinigt vorgestellt. Der Gedanke, der eine ganze Gattung durchgängig begreift, heißt bey den Gelehrten, ein allgemeiner Begriff, oder ein Universal-Begriff. Wer folgendes denkt: Alles Holz kömmt von Pflanzen; die Luft verursacht allen Schall; der Verstand aller Menschen ist eingeschränkt; der hat Universal-Begriffe von der Gattung des Holzes, des Schalles und der Menschen.

§ 39.

Einige Gattungen erstrecken sich nur auf eine gewisse bestimmte Zahl, wie die Gattung der iztlebenden Könige in Europa; andere Gattungen sind von unabsehlicher Weite, wie die Gattungen der Steine,

Pflanzen und Menschen. Diese lezten unumschränkten Gattungen mit einem Universal-Begriffe zu denken, dazu gehört größere Verstandeskraft, und mehr Uebung, als zu dem Universal-Begriffe von sehr umschränkten Gattungen solcher Dinge, die ohne feine Reflexion oder Abstraction gedacht werden. Ein Kind kömmt sehr leicht zu dem Universal-Begriffe von allen denen Stühlen, die zu gewisser Zeit im Hause sind, und von allen denen Pfenningen, die vor ihm auf dem Tische liegen. Und die Uebung in solchen umschränkten Universal-Begriffen ist der kürzeste Weg zu denen unumschränkten, die sie weit später annehmen. Ich weiß nicht, ob Thiere Reflexion haben, ob sie zu abstracten Begriffen gelangen, ob sie zu Universal-Begriffen fortschreiten. Andere mögen mit den Thieren bekannter seyn, als ich. So viel aber, dünkt mich, sieht ein jeder ein, daß daraus, weil sie unsere Sprache nicht lernen, und nicht zu einer mit uns gleichförmigen Denkart kommen, schlechterdings nichts folge. Vielleicht haben sie einige Universal-Begriffe von umschränkten Gattungen solcher Dinge, welche sie sehr interessiren, und nicht feine Abstraction erfordern. Sie kommen vielleicht darinnen so weit, als einige in thierischer Wildniß ohne Umgang lebende Menschen. Und die Ungleichartigkeit ihres Verstandes mit dem unsrigen mag vielleicht nur darin bestehen, daß sie auch bey dem größten Anlasse nicht zu Reflexionen über einige Arten ihrer innern Handlungen,

nicht

nicht zu feinen Abstractionen, nicht zu unumschränkten Universal-Begriffen gebracht werden, weil ihnen dazu die ursprünglichen Kräfte fehlen.

§ 40.

Unsere Universal-Begriffe sind entweder feststehend oder schwankend. Der Begriff von der Zahl 4, von der Zahl 10, von der Zahl 100 u. s. w.; der Begriff von allen Linien, Winkeln, Puncten, Dreyecken, Vierecken, Cubic-Formen, Kugel-Formen, Cylinder-Formen, u. s. w. ist feststehend. Hingegen der Begriff von allen Menschen, Thieren, Pflanzen, Steinen, Tugenden, Lastern, dem Guten, dem Bösen, dem Gleichgültigen, ist schwankend. Die feststehenden sind so abgemessen, daß wir sie ohne Veränderung, ohne ihre Weite bald zu verringern, bald zu vergrößern, allemal denken, und daß über die Bedeutung eines Worts, welches einen solchen feststehenden Universal-Begriff bedeutet, nicht leicht mit uns selbst zu verschiedenen Zeiten, auch nicht leicht mit andern ein Mißverstand entstehet. Welche die Wissenschaften kennen, sehen also, daß die meisten Gattungen der Dinge, wovon in der reinen Mathematik gehandelt wird, feststehende Gattungen sind. Aber im gemeinen Leben, und in allen andern Wissenschaften, in der Gottesgelahrtheit, Rechtswissenschaft, Arzneykunst, Philosophie, Staatslehre, und in den schönen Wissenschaften sind die meisten Gattungen der Dinge, davon gehandelt

wird, schwankend. Zu allen Frommen, zu allen Beleidigungen, zu allen heilsamen Kräutern, zu allen vernünftigen Vermuthungen, zu allen Majestätsrechten, zu allen guten Schreibarten, werden von einer und derselben Person zu verschiedenen Zeiten, bald mehr bald weniger, bald andere Dinge gerechnet, und der Mißverstand über die Bedeutung der Namen dieser Gattungen wird im menschlichen Geschlechte nicht aufhören. Wer nicht gar zu ungeübt ist, wird leicht einsehen, daß zur Beförderung der gewissen Erkenntniß der Menschen von den Gattungen der Dinge es sehr dienlich sey, daß ihre Universal-Begriffe feststehend werden. Aber, wenn man das Wort, feststehend, genau nehmen will, so werden im strengsten Verstande nur die Gattungen, die in der reinen Mathematik vorkommen, geschickt dazu seyn. Alle übrigen Universal-Begriffe bleiben, so lange wir Menschen sind, im gewissen Grade schwankend. Hieraus folgt, daß diejenigen Lehrer, welche ihre Mitbrüder zum vernünftigen und nützlichem Denken anführen wollen, sehr unzweckmäßig handeln, wenn sie ihren Rath von dem Gebrauche des Verstandes so einrichten, daß er nur bey Erkenntnissen von feststehenden, oder mathematischen Gattungen der Dinge, darf ausgeübt werden. Thörichter aber handeln sie, wenn sie die weit brauchbarern Denkarten, die sich für schwankende Gattungen der Dinge schicken, verachten wollen, oder ihren Mitbrüdern einzubilden suchen, daß sie die Kunst verstün-

den, von allen Wahrheiten in der Religion, in der Rechtsgelehrsamkeit, in der Staats-Kunst, in der Aesthetik, nach mathematischer Lehrart einen Unterricht zu geben. Heißt das nicht eben so viel, als von Gattungen, die immer schwankend bleiben, so zu reden, als wenn sie feststehend wären? Dis ist nicht für, sondern wider die Wahrheit, und hat schlimme Folgen gehabt.

§ 41.

Warum müssen aber so viele Universal-Begriffe, und zwar solche, an deren Festsetzung uns am meisten gelegen wäre, unfehlbar schwankend bleiben? Wenn ich auch keine Ursachen wüßte, so wäre doch die Sache unstreitig wahr, da so unsäglich viele Bemühungen der Philosophen die meisten Gattungen nicht festgesetzet haben. Die weisse Farbe ist nicht so festgesetzt, daß, wenn viele Dinge neben einander stehen, davon das erste Schnee-weiß ist, und die folgende sich immer dem Gelben nähern, nicht bald mehr bald weniger von diesen Dingen, zu den weissen oder zu den gelben gerechnet werden. Es ist eben so mit süß und sauer, hoch und niedrig, wenig und viel. Ich wollte Wesen erdenken und beschreiben, und alsdann nachfragen, ob man sie für Menschen hielte, dabey würde ich nicht wissen, ob die meisten Stimmen Ja oder Nein sagten, ja vielleicht würde ich mich selbst nicht entschliessen. Giebt es nicht wirklich solche Wesen, davon man nicht weiß, ob sie zu Menschen oder

Thie-

Thieren gehören? Zweifelt man nicht bey einigen Dingen, ob sie Thiere oder Pflanzen; bey andern, ob sie Pflanzen, oder Steine sind? Wo fängt die Uebung im Guten an, eine Fertigkeit zu werden? Welche Fertigkeit im Guten ist zureichend, um tugendhaft zu seyn? Ist dieser und jener noch vernünftig, oder gehört er zu den Unvernünftigen? Muß man diesen oder jenen zu den Glücklichen oder Unglücklichen rechnen? Ist jene ziemlich starke Neigung schon ein Affect, oder noch keiner? Ist jener Lehrer noch orthodox oder ein Ketzer? Ist jener Krieg noch gerecht oder ungerecht? Ist jener Poet ein grosses Genie oder keines? Ist Gaudentius schon ein Verschwender oder noch nicht? Wäre ein vorstellendes Wesen ohne Willen ein Geist? Thut dieser oder jener Mensch noch freye Handlungen, oder ist er ausser dem Stande der Freyheit? Haben Thiere unter sich eine Regierung? Ist einem gewissermassen Wahnsinnigen, oder einem Kinde von anderthalb Jahren sein Verfahren zuzurechnen? Findet Strafe und Belohnung bey Thieren statt? Mit einem Worte, so lange viel tausend solcher Fragen von der Art sind, daß man selbst heute Ja, morgen Nein antwortet, bald seine Unentschlossenheit bekennet, und von verschiedenen Personen entgegen gesetzte Antworten erhält: so lange ist es gewiß, daß die Gattungen der Dinge ausser der reinen Mathematik, oder daß vielmehr unsere Universal-Begriffe davon schwankend sind. Die Ursachen aber, wodurch die Gelehrten gehindert werden, der Welt feststehende Universal-Begriffe mitzutheilen,

len, sind etwa folgende: 1) Je zahlreicher eine Gattung ist, und je mehr von denen dahin gehörigen Dingen, auch im gemeinen Leben in allen Ständen der Menschen geredet wird, desto weniger sind die Wörter, wodurch solche Universal-Begriffe angedeutet werden, in der Macht der Gelehrten. Die Bedeutung derselben, wird an verschiedenen Orten, zu verschiedenen Zeiten, und bey den verschiedenen Ständen der Menschen, weniger oder mehr abwechselnd seyn. Und der Lehrer, der durch Definitionen oder Wort-Gränzen ihre Bedeutung fest setzen will, wird nicht weiter seinen Zweck erhalten, als wohin sein Ansehen reichet. Wenn man aber keine feststehende Wörter hat; so denkt man schwerlich feststehende Universal-Begriffe von Gattungen. 2) Wenn die Dinge, die wir unter Gattungen bringen wollen, in sehr vielen Beschaffenheiten einander ähnlich zu seyn pflegen, und es doch auch einige Dinge giebt, denen es, bald nur an der einen, bald nur an der andern dieser Beschaffenheiten fehlt, sonst aber höchstviele, von denen gewöhnlicher Weise zusammengefundenen, Qualitäten an sich haben; so erfindet man, für die sehr kleinen Haufen der Dinge, die in diesem oder jenem Stücke einen Mangel an denen gewöhnlicher Weise zusammengefundenen Beschaffenheiten haben, keine besondere Nahmen; sondern man betitelt sie eben so, als wenn sie diese kleine Verschiedenheit von denen gewöhnlichen Dingen nicht hätten. Hierdurch muß ja unfehlbar der Universal-

versal-Begriff, welchen man mit dem Worte verknüpft, schwankend bleiben. So ist es mit denen theils ausgedachten, theils wirklichen Dingen beschaffen, davon wir bald eine grössere, bald eine kleinere Anzahl, zu der Classe der erlaubten oder unerlaubten Dinge, zu der Classe der freyen oder unfreyen Handlungen, zu der Classe der Tugendhaften oder Lasterhaften rechnen. Wenn es lebendige Wesen giebt, die aus der entsetzlichen Vermischung eines Menschen mit einem Thiere gezeugt sind, und einen gewissen Grad der Aehnlichkeit mit beyden haben; wird man alsdann nicht oftmals im Zweifel gerathen, ob sich der Universal-Begriff von Menschen auf diese sonderbare Wesen erstrecke, und ob die glaubwürdigen Sätze, die von Menschen handeln, auch von diesen wahr sind. Wie unvermeidlich ist also das Schwanken des Universal-Begriffes von Menschen?

3) Viele Beschaffenheiten bestehen aus unmerklich kleinen Zusätzen oder Graden, z. E. Genie, Tugend, Gelehrsamkeit, Wahrscheinlichkeit. Die Namen, wodurch solche Dinge angezeigt werden, sind nur merklich grossen Graden derselben gewidmet. Aber indem wir diese Wörter selbst brauchen oder hören, schwebt uns bald ein kleinerer, bald ein grösserer Grad vor Augen, der eine Mensch ist geschickt kleinere Grade zu erkennen, der andere nicht; die Bedeutung der Wörter zeigt mehrentheils entweder gewöhnliche oder vorzügliche und seltene Grade an. Aber da die Erfahrung und Umstände der Menschen verschieden sind; so nennt der eine dasjenige gewöhnlich, was der andere

vor-

vorzüglich heißt. Und jeder einzelner Mensch wechselt selbst ab, in der Meinung von dem Gewöhnlichen und Seltnen. Unser Dorf-Schulmeister ist unter den Grönländern ein erstaunlich gelehrter Mann, und unser Uhrmacher unter den Hottentotten ein Wunderthäter, unser Sternkundiger ist daselbst ein Wahrsager. Müssen also nicht unfehlbar die Universal-Wörter, welche seltenen oder gewöhnlichen Graden gewidmet sind, schwankend bleiben? 4) Die Dinge, die wir gern unter feststehende Gattungen bringen wollten, sind mehrentheils in jedem Augenblicke unzähligen unmerklichen Abwechselungen unterworfen, welche nur alsdann merklich werden, wenn sich eine große Zahl derselben gesammlet hat, und wir mit einem Gedanken, in welchem einige Zwischenzeiten überhüpft werden, in die vorigen Beschaffenheiten zurücksehen, und sie mit den jetzigen oder folgenden vergleichen. Ein solches Ding ist sich selbst in zweyen von einander entfernten Zeitpuncten fast ganz unähnlich. Wir rechnen es bald zu dieser, bald zu jener Classe; aber wann hat es angefangen, aus jener in diese zu treten? Das weiß man nicht, weil der Uebergang durch unzählbare unmerkliche Stufen geschehen ist. Z. E. Wir haben itzt einen menschlichen Körper, wir hatten ihn auch schon in den letzten Zeiten der Schwangerschaft unserer Mütter. Aber ich frage, ob der Körper schon menschlich war im ersten oder zweyten Monat? Fing unser Leben bey der Empfängniß an, oder früher, oder später? Wann begann

gann das Wesen, welches itzund denkt und will, eine menschliche Seele zu seyn? Denn die Reihe von unsern Vorstellungen erstreckt sich ja bis weit vor unserer Geburt hinauf. Diese Fragen sind unauflöslich, und daraus erhellet, daß die Universal-Begriffe von menschlichen Körpern, von dem Leben, von menschlichen Seelen, nicht feststehend sind, auch daß die Unmöglichkeit, diese und andere festzusetzen, in der beständigen unmerklichen Abänderung der Dinge gegründet sey. Diese Betrachtungen sind keine überflüssige Spitzfindigkeiten, sondern ich will am gehörigen Orte daraus zeigen, wie sehr die Regeln des Denkens und des Vortrages, wozu die meisten Philosophen die Menschen gern überreden wollen, müssen geändert werden, wenn die Welt durch den Gebrauch solcher Regeln nicht geblendet, sondern erleuchtet; nicht verführet, sondern zurecht gewiesen, und zu denen Erkenntnissen gebracht werden soll, wornach sie mit Zuverläßigkeit handeln, und die sie also nicht deßwegen ungewiß und zweifelhaft nennen muß, weil uns in allen practischen Dingen, wozu auch die Religion gehöret, vermöge der Natur der Dinge auch bey den glaubwürdigsten Sätzen, diejenige Erkenntnißart fehlt, welche durch vergeblich gesuchte feststehende Universal-Begriffe nur würde erlanget werden.

§ 42.

Wir werden viele Dinge zugleich als Subjecte von Beschaffenheiten, und zugleich als Beschaffenheiten von

andern

andern Subjecten, z. E. wir reflectiren über die Gelehrsamkeit, und finden die abstracten Ideen von der mühsamen Erwerbung derselben, von ihrem Gebrauche und von ihrer verschiedenen Grösse. Wenn wir so denken, sa ist ja die Gelehrsamkeit ein Subject, daß diese gesagten Beschaffenheiten hat. Aber bey der Reflexion über gewisse Männer, finden wir die Gelehrsamkeit, als eine solche Qualität, davon diese Männer die Subjecte sind. So muß auch die Entfernung, welche das Subject ihrer besondern Weite ist, als eine Beschaffenheit oder Relation zweyer andern Subjecte angesehen werden. Aber einige Subjecte denken wir schlechterdings nicht als Beschaffenheiten anderer, sondern bloß als Subjecte. Z. E. Ein jeder Mensch ist keine Beschaffenheit irgend eines andern Dinges, aber Subjecte vieler Beschaffenheiten sind wir. Kein Stäubgen, keine Pflanze, kein Stein, nicht die Erdkugel, nicht der Mond, nicht die Sonne, nicht irgend ein Stern, ist eine Beschaffenheit, sondern alle diese Dinge sind in aller Betrachtung nur Subjecte. Was nur Subject und keine Beschaffenheit ist, nennen die Gelehrten entweder eine Substanz, oder ein für sich bestehendes, oder ein vollständiges Wesen.

§ 43.

Wenn wir in einer wahren Bedeutung sagen, daß eine Substanz zu ihrem Daseyn keines andern Wesens bedürfe, so sagen wir nichts anders, als daß sie nicht, wie eine Beschaffenheit, in einem andern Dinge

bestehe, oder, daß eine Substanz eine Substanz sey; das ist, wir sagen von der Substanz ihren Universal-Namen. Und alsdann denken wir weder an den Ursprung noch an den Nichtursprung einer Substanz, nicht ob ihr Daseyn von Ursachen abhänge, oder nicht. Unterdessen sind die Worte: Eine Substanz bedarf zu ihrem Daseyn keines andern Dinges, doch zweydeutig genug, um den Nichtursprung einer Substanz, das ist, ihre Ewigkeit anzuzeigen. Die Gelehrten wissen, daß der bedaurenswürdige Spinoza sich durch diese Zweydeutigkeit hat verleiten lassen, zu glauben, daß wir in dem ersten Begriffe, den wir von einer Substanz haben, den Begriff von ihrer Ewigkeit, und von ihrem ganz unabhänglichen Daseyn, als einen unzertrennlichen Theil desselben denken. Sie wissen, daß bloß aus diesem, der gesunden Vernunft offenbaren Irrthume, alle seine gefährlichen Sätze geflossen sind. Sie wissen, daß dieser Mann in seinem trostlosen und falschen Lehrgebäude die mathematische Lehrart so sorgfältig affectirt habe, als immer ein grosser N. N. und ein anderer grosser N. N. und die kleinern Nachfolger derselben zu unsern Zeiten. Dem Spinoza wird Niemand mehr anhängen, wenn man aufhören wird in ganzen Disputationen oder Bänden, weitläuftige Wiederlegungen gegen ihn zuzurüsten, worinnen, wenn man mehr gegen ihn sagen will, als die Beschaffenheit seines Irrthums erfordert, unfehlbar mancher falsche oder falsch-scheinende Satz vorkommen muß. Denn eine überflüßige Vertheidi-

gung der Wahrheit ist mehrentheils schlecht, aber eine schlechte giebt den Irrenden den Schein eines Sieges, und folglich einen grössern Zulauf von Mitstreitern. Ferner gebe ich den vernünftigen Gelehrten bey diesem traurigen Exempel zu bedenken, wie groß der Schade von den recht thörigten Lobsprüchen der durch die Grenzen der reinen Mathematik durchbrechenden mathematischen Methode sey. Ihre Natur bringt es mit sich, daß durch ihren beständigen Gebrauch, oder den affectirten Schein desselben der practische Verstand, der an Nutzbarkeit den mathematischen weit übertrifft, unangebaut bleibt. Und jemehr man sich dazu verwöhnt hat, destomehr Luftschlösser bauet man sehr kunstmäßig, auf einen willkührlich angenommmenen Begriff, der in der Natur keinen Gegenstand hat, und doch denselben Namen führet, als der Begriff von wirklichen Gegenständen. Dieses verleitet oft den Erfinder selbst, öfterer aber seine unverständigen Nachfolger zu sehr schädlichen Irrthümern. Die übrigen Leser, denen solche Anmerkungen nicht nöthig und nicht verständlich sind, werden es mir nicht übel deuten, daß ich zuweilen einige Augenblicke vorzüglich mit den Gelehrten und Philosophen rede.

§ 44.

Itzt wende ich mich wieder zu einem jeden aus dem denkenden Publico, der mit einiger Anstrengung nützliche Erkenntnisse lernen, sich von den gelernten mehr

überzeugen, und sich zu derjenigen Einkleidung seiner Reflectionen gewöhnen will, die am geschicktesten ist, sich derselben wieder zu erinnern, und sie andern mitzutheilen. Wenn wir erst abstracte Begriffe haben; wenn unser Verstand sich mit oft durchgedachten Gegenständen, oder mit solchen die ihnen ähnlich sind, beschäftiget; wenn wir erst Dinge als Subjecte denken, die einige Beschaffenheiten haben: so geschicht es zuweilen, daß wir das Subject welches viele Beschaffenheiten hat, uns mit einem Gedanken vorstellen, von welchem wir, entweder mit Beyfall und Bejahung, oder mit Verwerfung und Verneinung, oder mit Vermuthung in verschiedenen Graden, oder mit völligem Zweifel zu dem Gedanken an eine Beschaffenheit dieses Subjects fortschreiten, und beyde Gedanken in einen einzigen zusammen setzen. Diese Handlung des Verstandes heißt urtheilen. Der Ausdruck eines Urtheils heißt ein Satz. Wir denken also bejahende Sätze, als: dieser Stein wird sinken. Wir denken verneinende Sätze, als: Steine verbrennen nicht. Wir denken vermuthliche Sätze, als: Es wird wohl hier in diesem Monate einmahl regnen, oder: Diese Jungfer wird wohl eine Frau und Mutter werden, oder ein hohes Looß werde ich wohl nicht bekommen. Wir denken völlig zweifelhafte Sätze, als vielleicht rathe ich recht, daß du eine gerade Zahl denkest. Man verlange nicht von mir besser zu wissen, als man es schon weiß, was Beyfall oder Bejahen, was Verwerfen oder Verneinen, was Vermuthen und

Zwei-

Zweifeln sey. Es sind innerliche Handlungen, es sind Gegenstände des Selbstgefühls, die ich niemanden zu beschreiben fähig bin, wenn er sie nicht in sich hat, oder wenn er sie hat, und nicht empfindet. Die Wörter die ich davon gebraucht habe, sind auch die gewöhnlichsten.

§ 45.

Es ist aber der Beyfall eine solche Denkart, welche wir nicht nur bey bejahenden Sätzen empfinden, sondern welche wir auch bey verneinenden und als vermuthlich oder als zweifelhaft ausgedruckten Sätzen anwenden. Doch in diesen Fällen heißt der Beyfall mehrentheils eine Bestätigung des von neuen durchgedachten, oder in Worten vorgetragenen Urtheils z. E. der Satz: Viele Reiche sind nicht glücklich, ist zwar an sich verneinend, und der Satz: Der Krieg wird wohl nicht in diesem Jahre geendiget, ist zwar an sich ein vermuthlicher oder zweifelhafter Satz; aber beyde lassen sich doch mit Beyfall oder mit Bestätigung denken. z. E. ich glaube allerdings daß einige Reiche nicht glücklich sind, und daß der Krieg länger als dieses Jahr daure. Die Bestätigung eines entweder bejahenden oder verneinenden Satzes ist nichts anders als die Gewißheit, sofern dieselbe dem Verstande zugeschrieben wird. Diese Bestätigung heißt auch, ein Glauben, ein Fürwahrhalten, ein Wissen. Die Philosophen, welche ein jedes Glauben ungewiß nennen, und behaupten daß man nichts weiß, als

was man mit eigenen Sinnen vernimmt, oder mit ganz unmittelbarem Beyfalle (ohne ein Zeugniß anderer, und die Erwartung des gewöhnlichen zu Hülfe zu nehmen) für wahr halten muß, reden wider den nützlichen Sprachgebrauch des gemeinen Lebens. Ich weiß nicht wozu es dienen sollte, bey dem Gedanken, daß ein auf der Gasse gefundenes Kind, Eltern habe, das Wort Wissen oder Gewißheit zu verbieten. Z. E. sagt man nicht gewöhnlichermassen, daß man es schon wisse, wenn andere eine aus frühern Zeugnissen bekannte Sache erzählen? Wozu will man solche Redensarten abschaffen? Etwa deswegen, weil Zeugnisse und die Erwartungen des Gewöhnlichen uns zuweilen in Irrthum führen? das geschicht allerdings nicht selten, aber ich frage den Algebraisten, ob er in einer weitläuftigen Calculation nicht oft zu irren pflege? Woher weiß er denn, daß das Resultat derselben wahr sey? Er antwortet, daß er bey verschiedener Wiederholung einerley gefunden habe, und seine Berechnung übereinkomme, mit denen, die von andern gemacht sind. Ich gebe ihm zu, daß er alsdann vernünftige Gründe seiner Gewißheit habe. Aber dieser Mathematicus würde widersinnig reden, wenn er die Erwartung des Gewöhnlichen oder niemals bey gewissen Umständen bisher fehlgeschlagenen, und das daraus folgende Fürwahrhalten eines Zeugnisses nicht wollte als Mittel der Gewißheit annehmen. Ich weiß es, aus vielen übereinstimmenden Calendern, verschiedener Mathematiker eben so gewiß, daß an dem und dem Tage eine Sonnenfinsterniß seyn wird, als es der berechnende

Ma-

Mathematiker selbst weiß. Und er würde mit seiner Berechnung nicht fortkommen, wenn er nicht die Zeugnisse von frühern Beobachtungen und geschehenen Calculationen als gewiß zum Grunde legte.

§ 46.

In dem Urtheile oder Satze denken wir wenigstens ein Subject, und schreiten zur besondern Bemerkung einer Beschaffenheit fort, deren Ausdruck das Prädicat genannt wird. Z. E. (S.) Mein Freund — (P) ist sehr dienstfertig, oder stammt von großen Vorfahren, oder wird von allen geliebt, oder hat ein vortrefflich Buch geschrieben, oder wird an der Schwindsucht sterben. Das sind lauter Prädicate, wenn man von der Idee an den Freund, als von dem Subjecte, das Urtheil anfängt. Aber es muß auch in jedem Urtheile entweder Bejahung oder Verneinung, oder Vermuthung, oder Zweifel geschehen, und der Satz, wodurch das Urtheil ausgedruckt wird, muß davon ein Zeichen haben, von welcherley Art der Satz sey. Das Urtheil, wenn es geschehen ist, wenn die Gedanken an das Subject und Prädicat schon in einen zusammengefaßt sind, wenn man nicht mehr auf den Uebergang von dem einen zum andern aufmerksam ist, wenn man sich desselben bloß als eines einzigen Gedankens erinnert, von welchem man zur fernern Beurtheilung seines Gegenstandes fortschreitet, alsdann, sage ich, verwandelt sich das ehemalige Urtheil in einen vor-

herbestimmten Begriff. Z. E. Wenn folgender Ausdruck: (Der ruhmsüchtige Alexander griff viele unschuldige Nationen an,) unserm jetzigen Gedanken gemäß ist; so bedeuten die Wörter, der ruhmsüchtige Alexander, und unschuldige Nationen, nicht Urtheile, nicht Sätze, sondern vorherbestimmte Begriffe. Denn ich schreite nicht von dem Gedanken an Alexander, zu dem Gedanken an seine Ruhmsucht, fort; ich komme nicht durch einen besondern Uebergang von dem Gedanken an Nationen, zu dem Gedanken an ihre Unschuld; sondern der merkwürdige Uebergang meiner Gedanken ist von dem so vorherbeurtheilten Alexander zu dem Angriffe vieler so vorherbestimmter Nationen. In jedem Satze muß also ein Zeichen des vorzüglichen Ueberganges von einem Gedanken zum andern, vom Subjecte zum Prädicate seyn. Und dieses Zeichen nennt man die Copula. Es ist also im Satze dreyerley, Subject, Copula und Prädicat. Z. E. Das Urtheil oder der Satz sey: Wir kurzsichtige Menschen wissen von uns selbst nicht mit mathematischer Gewißheit die Unsterblichkeit der Seele. Das Subject liegt in den Worten, wir kurzsichtigen Menschen, die übrigen Worte, darinnen der Zustand unserer Unwissenheit beschrieben wird, enthalten das Prädicat. Und die Endigung En in dem Worte Wissen, ist die Copula. (Man sehe Basedows Lehrart und Uebung der teutschen Sprache zweytes und drittes Hauptstück.)

§ 47.

§ 47.

Für die Geübten, oder diejenigen, die sich im guten Ausdrucke ihrer Gedanken üben wollen, setze ich folgende Anmerkungen hinzu. 1) In den ersten Sätzen, die wir in unserer Jugend denken, sind mehrentheils die Subjecte lauter Substanzen. 2) Das Gedankensubject, oder das rhetorische Subject, ist oft unterschieden von dem grammaticalischen Wortsubjecte. Dieses letzte ist nemlich diejenige Redensart, welche, um die übrigen Wörter des Satzes darnach einzurichten, von einem Ungeübten, der nach Regeln richtig reden will, zuerst muß gedacht werden; oder es ist der Nominativus in einem Satze. Aber nach dem Zusammenhange der Gedanken denkt man oft dasjenige zuerst, was im Satze durch den Nativus ausgedruckt wird. Z. E. Es sey der Gedanke richtig ausgedruckt durch die Worte: Heute kommt mein Freund von der Reise zurück. Der Nominativus, oder das Wortsubject, ist zwar mein Freund; aber meine Gedanken sind eigentlich, daß an dem heutigen Tage, und nicht später, die Begebenheit seines Zurückkommens geschehe. Also ist in dem Worte, heute, mein rhetorisches Gedankensubject. Z. E. Heute kommt mein Freund, ist eben so viel gesagt, als: Heute ist es, daß er kömmt. 3) Einerley Hauptsache läßt sich zwar mit verschiedenen Sätzen ausdrücken. Z. E. Rom ist durch innerliche Unruhe um seine Freyheit gekommen — Innerliche Unruhen brachten Rom um

herbestimmten Begriff. Z. E. Wenn folgender Ausdruck: (Der ruhmsüchtige Alexander griff viele unschuldige Nationen an,) unserm jetzigen Gedanken gemäß ist; so bedeuten die Wörter, der ruhmsüchtige Alexander, und unschuldige Nationen, nicht Urtheile, nicht Sätze, sondern vorherbestimmte Begriffe. Denn ich schreite nicht von dem Gedanken an Alexander, zu dem Gedanken an seine Ruhmsucht, fort; ich komme nicht durch einen besondern Uebergang von dem Gedanken an Nationen, zu dem Gedanken an ihre Unschuld; sondern der merkwürdige Uebergang meiner Gedanken ist von dem so vorherbeurtheilten Alexander zu dem Angriffe vieler so vorherbestimmter Nationen. In jedem Satze muß also ein Zeichen des vorzüglichen Ueberganges von einem Gedanken zum andern, vom Subjecte zum Prädicate seyn. Und dieses Zeichen nennt man die Copula. Es ist also im Satze dreyerley, Subject, Copula und Prädicat. Z. E. Das Urtheil oder der Satz sey: Wir kurzsichtige Menschen wissen von uns selbst nicht mit mathematischer Gewißheit die Unsterblichkeit der Seele. Das Subject liegt in den Worten, wir kurzsichtigen Menschen, die übrigen Worte, darinnen der Zustand unserer Unwissenheit beschrieben wird, enthalten das Prädicat. Und die Endigung En in dem Worte Wissen, ist die Copula. (Man sehe Basedows Lehrart und Uebung der teutschen Sprache zweytes und drittes Hauptstück.)

§ 47.

§ 47.

Für die Geübten, oder diejenigen, die sich im guten Ausdrucke ihrer Gedanken üben wollen, setze ich folgende Anmerkungen hinzu. 1) In den ersten Sätzen, die wir in unserer Jugend denken, sind mehrentheils die Subjecte lauter Substanzen. 2) Das Gedankensubject, oder das rhetorische Subject, ist oft unterschieden von dem grammaticalischen Wortsubjecte. Dieses letzte ist nemlich diejenige Redensart, welche, um die übrigen Wörter des Satzes darnach einzurichten, von einem Ungeübten, der nach Regeln richtig reden lernen will, zuerst muß gedacht werden; oder es ist allemal der Nominativus in einem Satze. Aber nach dem Zusammenhange der Gedanken denkt man oft nicht dasjenige zuerst, was im Satze durch den Nominativus ausgedruckt wird. Z. E. Es sey der Gedanke richtig ausgedruckt durch die Worte: Heute kommt mein Freund von der Reise zurück. Der Nominativus, oder das Wortsubject, ist zwar mein Freund; aber meine Gedanken sind eigentlich, daß an dem heutigen Tage, und nicht später, die Begebenheit seines Zurückkommens geschehe. Also ist in dem Worte, heute, mein rhetorisches Gedankensubject. Z. E. Heute kommt mein Freund, ist eben so viel gesagt, als: Heute ist es, daß er kömmt. 3) Einerley Hauptsache läßt sich zwar mit verschiedenen Sätzen ausdrücken. Z. E. Rom ist durch innerliche Unruhe um seine Freyheit gekommen — Innerliche Unruhen brachten Rom um

seine Freyheit. Oder: Die Freyheit der Stadt Rom ist durch innerliche Unruhen zerstöret worden. Alles bedeutet einerley Hauptsache. Aber die verschiedene Stellung des Worts zeigt auch verschiedene Denkarten an. Weil nun oft auch die besondere Denkart wichtig genug ist, um beobachtet zu werden; so sind die nach dem Inhalte gleichgültigen Sätze in der Redekunst und Dichtkunst selten gleichgültig, so wenig, als überhaupt die Wörter, die einerley Hauptsache, aber in verschiedener Betrachtungsart, oder mit Anzeige verschiedner Gesinnung gegen dieselbe, das ist, einen verschiednen Nebengedanken bedeuten. Doch dieses gehört in die Rhetorik.

§ 48.

Wir glauben, wir bestätigen einige Sätze unmittelbar, ohne Beyhülfe der Erinnerung anderer Sätze. Dieses geschicht 1) bey persönlichen Vernehmungen äusserlicher Gegenstände durch die Sinne, das ist, bey sinnlichen Erfahrungen. Z. E. Dieses schmeckt bitter. 2) Bey innerlichen Empfindungen. Z. E. Ich bin traurig, ich fühle Schmerz, ich hoffe dieses, ich zweifle, ich begehre Hochachtung, ich verabscheue Schimpf. 3) Bey Grundsätzen, die man ganz sicher glaubt, so bald man sie versteht, ohne Rücksicht in andre Sätze. Z. E. Das Theil ist kleiner, als sein Ganzes, dieses ist grösser. Alle vereinigten Theile sind dem Ganzen gleich. Was

einem von gleichen Dingen gleich oder ähnlich ist, ist jedem derselben gleich und ähnlich. Zu einem Verhältnisse gehören wenigstens zwey sich auf einander beziehende Dinge. Es ist kein Verhältniß eines Dinges ohne Gegenverhältniß des andern zu ihm. In einer Reihe von Dingen, in welcher immer das nächste Vorhergehende gröſſer, kleiner, früher, später, zu gleicher Zeit, an demselben Orte, Ursache, Wirkung des Nächstfolgenden ist; da hat auch jedes entfernte Vorhergehende das gleichbenahmte Verhältniß zu dem entfernten Folgenden. Kein Körper ist ganz an zweyen Orten. Dasselbe entsteht nicht wieder, wenn es vergangen ist. Vor eines Dinges gänzlichem Ursprunge war von demselben Dinge nichts. Nach eines Dinges gänzlichem Untergange bleibt von demselben Dinge nichts. Kein Verstand denkt die Bedeutung des Worts Nichts, als eine Ursache, oder als eine Wirkung, oder als eine Beschaffenheit, oder als ein Subject irgend eines Dinges. Kein Subject ist ohne Beschaffenheit, keine Beschaffenheit ohne Subject. Jede Relation ist nur unter der Bedingung wahr, wenn an einem oder an beyden zu einander referirten Dingen dasjenige Absolute, Einseitige oder Eigenthümliche wahr ist,

worauf die Aufmerksamkeit gerichtet werden muß, um eine solche Relation zu erkennen.

§ 49.

Zu den Grundsätzen rechnet man auch solche Aussprüche, worinnen man seine innerlichen Empfindungen bey diesen oder jenen Umständen anzeigt, mit dem Verlangen, daß ein jeder ohne Verstellung zugeben möge, bey ähnlichen Umständen etwas ähnliches zu empfinden. Z. E. Die Idee des Vergehens unseres Daseyns mißfällt einem jeden Menschen, wo er nicht ganz sonderbare Ursachen hat, den Untergang seines Wesens dem Fortdauren desselben vorzuziehen. Man nennt solche Sätze auch **Postulata**, oder **Forderungen**. Mit denselben sind von gleicher Natur die **Erklärungen**, in welchen man sagt, daß gewisse Wörter oder Sätze in dem allgemeinen Sprachgebrauche, (oder deswegen, weil man es in seinem Vortrage so will,) eben so viel, nichts mehr, nichts weniger, nichts anders bedeuten, als andere Wörter oder Redensarten, die man, in Ansehung jener, gleichgültig heißt. Z. E. Eine Monarchie ist ein Staat, worinnen eine einzige Person die höchste Gewalt hat. So auch: sinnlich vernehmen heißt, etwas entweder sehen, hören, riechen, schmecken oder fühlen. Wenn ich also künftig von Grundsätzen rede, so verstehe ich mit darunter die Postulata und Erklärungen. Man heißt die Erklärun-

klärungen alsdann Definitionen, wenn sie zu dem Zwecke der Verständlichkeit vollständig genug und besonders dazu geschickt sind, daß derjenige, der die durch den erklärten Namen bezeichnete Sache noch nie gedacht hat, dieselbe dadurch denken lerne. Aus diesem folgt zweyerley. Erstlich, der Zusatz, wodurch man in einer Definition den Namen eines Dinges erklärt, muß mehr, als eine einzige Idee erwecken; er muß mehrere Ideen in Verbindung setzen. Zweytens, die in der Definition gebrauchten Wörter müssen Dinge anzeigen, die man ordentlicher Weise früher denkt, als die Sache, deren Namen man definirt. Denn man muß mit größerer Wahrscheinlichkeit erwarten dürfen, daß der erklärende Zusatz, als der erklärte Name verstanden werde. Wenn man nach diesen Regeln manche vorgegebene Definitionen in dem Vortrage der Philosophen prüft, so findet man, daß sie wirklich nichts, als Wortspiele sind. Ich nenne hier Wortspiele, wenn man verständlichere Worte durch dunkele erklären will; wenn man eine gleich klare, oder gleich dunkele Redensart in die Stelle der andern setzt; und endlich, wenn man einen gebräuchlichen Namen von solchen Dingen, die in der Welt wirklich existiren, wider den Sprachgebrauch erklärt, und so verstanden haben will, daß er nun ganz was anders, und wol gar nirgend zu findende Chimären bedeuten solle. Ich will nur zur Probe einige so genannte Definitionen untersuchen. Die Existenz, spricht man, ist eine Erfüllung der

Mög-

Möglichkeit. Es wäre schlimm, wenn wir nicht weit eher von der Wirklichkeit einen Begriff hätten, als von der Möglichkeit, oder wenn beyde Begriffe durch eine vergleichende Reflexion über die Gegenstände unsers sinnlichen Vernehmens und innerlichen Empfindens, und über die Gegenstände unserer Erdichtung, nicht wenigstens zugleich entstünden. Der Schmerz soll in der Trennung des Stetigen bestehen. Denn so definirt man ihn oftmals. Ich frage, ob denn nicht der Schmerz ein unmittelbarer Gegenstand der innerlichen Empfindung sey? Wird man so etwas durch Definiren deutlicher machen? Wahrhaftig, eben so wenig, als wir einen bessern Begriff von der Lust bekommen, wenn man uns mit der unterrichtenden Mine sagt, sie bestehe in dem Anschauen der Vollkommenheiten. Das Wort Lust ist so deutlich, als irgend ein Wort in der Welt. Aber das Wort Anschauen brauchte erst eine Erklärung. Wenn man ferner bedenkt, wie dieselben Lehrer das Wort Vollkommenheit verstanden haben wollen; so wird ihre Definition der Lust falsch und lächerlich. Denn sie sprechen, die Vollkommenheit sey eine Uebereinstimmung mannigfaltiger Dinge in einem, oder sie sey eine Tendenz derselben, um etwas zu erreichen. Also wenn man nach dieser Lehrart sich die Sache, welche Lust heißt, recht deutlich vorstellen will, so muß man sie denken, als ein Anschauen der Tendenz vieler Dinge in einem zu Erreichung eben desselben Dinges. Weiß man nun nicht recht, was Lust sey? Wie

frucht-

fruchtbar ist nicht diese Erklärung, besonders wenn man nachdenkt, was alles in dem Worte Tendenz verborgen liege? Doch wir wollen zu dem Begriffe zurückkehren, den man uns von der Vollkommenheit machen will. Ist denn die Vollkommenheit allenthalben, wo eine Uebereinstimmung von mancherley Dingen zu einerley Absicht ist, die Absicht selbst mag beschaffen seyn, wie sie will? Dieses wird niemand im Ernste sagen, sondern man wird fordern, die Absicht müsse gut seyn. Aber ihr sagt in einer andern Definition, gut sey, was unsere Vollkommenheit befördere; ihr glaubt also, daß der Begriff von der Vollkommenheit, den Begriff des Guten erkläre. Dieser ist also nach eurer Meynung noch dunkel oder undeutlich, wenn man jenen nicht hat. Daher dürft ihr den Begriff von der Vollkommenheit nicht durch den Begriff von dem Guten erklären, weil ihr sonst tadelhafter Weise mit euren Erklärungen in einem sehr kleinen Zirkel herumeilen und den methodischen Schwindel bekommen würdet. Ich will nur noch eine einzigen Definition prüfen, nemlich ob die Philosophie, als eine Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind, beschrieben werden müsse. Ich will es mit einer andern Frage beantworten. Gehört denn die Betrachtung einer erdichteten Welt (denn die Philosophen reden itzund häufig von andern möglichen Welten) gehört die Betrachtung ihrer erdichteten Theile, wie und warum sie möglich sind, zu den Gegenständen der Philosophie, so könnte jeder

Phan-

Phantast einem Philosophen recht vielen Stoff zu Untersuchungen geben, womit er in Ewigkeit nicht fertig würde, und unter dieser Bedingung mag ich kein Philosoph seyn.

§ 50.

Ein Satz, darinnen durchgängig von einer ganzen Gattung etwas geurtheilt wird, hat den Namen eines Universalsatzes. Z. E. Wenn man sagt, daß ein gewisser Mensch keine einzige vorzügliche Geschicklichkeit habe; so ist das ein Universalsatz, weil durchgängig von jeder vorzüglichen Geschicklichkeit geurtheilt wird, daß sie an dem Menschen nicht angetroffen werde. Eben so ist es ein bejahender Universalsatz, wenn man spricht; alle uns umgebende Luft lasse sich zusammendrücken und ausdehnen. Es sind aber die Universalsätze entweder Grundsätze (§ 48. 49) oder analogische allgemeine Erfahrungen, z. E. alle jetztlebenden Menschen sind von Eltern gezeugt und gebohren. Man wird leicht einsehn, daß die nützlichsten Universalsätze allgemeine oder analogische Erfahrungen sind. Wir sind gleichfalls geneigt, und oft berechtigt, Sätze deßwegen zu glauben, weil andre sagen, daß sie wahr sind. Ich will Sätze die von andern als wahr gelehret werden, Instructionen heissen. Die besondre Art der Instructionen, welche eine Erfahrung andrer, oder was dafür ausgegeben wird, zum Inhalt hat, ist ein Zeugniß. Eine grosse Anzahl von den nützlichsten Sätzen sowohl überhaupt, als von Universalsätzen

salsätzen, sind also Instructionen; und ohne dieselben würden wir sehr schwerlich zu wenigen analogischen Universalsätzen, oder allgemeinen Erfahrungen gelangen, ja selbst die Postulata, Erklärungen und Definitionen setzen solche Erkenntnisse voraus, welche von Instructionen kommen.

§ 51.

So fern ein Satz mit andern in solcher Verbindung steht, daß man jenen um dieser willen (wenn man sie nemlich glaubte) gleichfalls glauben würde; so fern sage ich, heißt jener Satz eine Folgerung oder Schlußfolge, oder Conclusion; und diese Sätze heissen die Beweise. Die Fortschreitung des Verstandes von den Beweisen zu dem Beyfalle, den man den Schlußfolgen entweder wirklich der Beweise willen giebt, oder im Falle man die Beweise glaubte, geben würde, nennt man das Schliessen, oder schlußmäßig urtheilen, z. E. Ich muß dienstfertig seyn, weil es mir Gott befiehlt. Bey diesem Gedanken ist ein Schluß geschehen. Denn Gottes Befehl ist der Beweis, und die Ueberzeugung von meiner Pflicht ist die Folgerung. Die Beweise nebst der Folge werden zusammen die Schlußmaterie genannt; die Schlußform aber ist ein Satz, welcher das oft vorkommende Verhältniß der Beweise und der Folgerung anzeigt. Z. E. Bey dem vorigen Schlusse ist die Form, dieser Satz, daß ich das, was Gott befiehlt, für Pflicht halte. Ferner es ist ein Schluß:

Weil mein Lehrer es sagt, so giebt es wirklich Wallfische. Die Form dieses Schlusses ist: Was mein Lehrer von leicht zu untersuchenden Dingen oft und ernstlich bezeugt, ist glaubwürdig. So auch, es sey der Schluß, 95 und 30 sind 125; also sind 95 und 35 Menschen, 125 Menschen. Die Form besteht in dem Satze, daß dasjenige, was von Zahlen überhaupt wahr ist, auch von benahmten Zahlen wahr sey. Noch ein Schluß: Weil alle Thiere Empfindungen haben, und eine Auster ein Thier ist; so fehlt die Empfindung der Auster nicht. Die Form des Schlusses wird durch folgenden Satz ausgedruckt: Was von der Gattung durchgängig wahr ist, das ist auch wahr von dem Subordinirten, was unter der Gattung steht.

§ 52.

Die Zahl der zu einem einfachen Schlusse, der kein Inbegriff von mehrern ist, erforderlichen Beweise läßt sich nicht bestimmen. Zuweilen ist einer zureichend, bald werden zwey, drey, zehn und hundert Beweise dazu erfordert. Aber der menschliche Verstand erwirbt sich nach und nach die Fertigkeit, sehr viele Sätze mit einer erstaunlichen Geschwindigkeit in einem Augenblicke gewissermaßen durchzudenken, und die Sprache der gesitteten Nationen ist so eingerichtet, daß sie einige gedankenreiche Sätze hat, davon ein jeder sehr viele solche vereinigte Sätze bedeutet,

die

die man mit solcher Geschwindigkeit durchzudenken gewohnt ist. Z. E. Wie gedankenreich ist eigentlich nicht der Satz, darinnen wir urtheilen, daß Cäsar ein ausserordentlicher Kriegesheld war; oder, daß er Rom aus ungerechter Herrschsucht durch harte Mittel um seine Freyheit gebracht habe? Eben so gedankenreich ist der Satz, daß Fürsten selten glückselig sind. Wer solche gedankenreiche Sätze zu denken und zu brauchen weiß, bedarf selten sehr vieler getrennten Beweise zu einer Schlußfolge. Wenn ich in dieser Betrachtung des schlußmäßigen Urtheiles von dem aus andern Sätzen hergenommenen Beyfalle geredet habe; so habe ich das Wort, Beyfall, in der weitläuftigsten Bedeutung genommen, in welcher es eine Bestätigung bejahender Sätze als bejahend, und verneinender Sätze als verneinend, und vermuthlicher Sätze als vermuthlich, zweifelhafter Sätze aber als zweifelhaft anzeigt. Ich habe noch hinzuzusetzen, daß es bey den Gelehrten eine Mode sey, einige Schlüsse, welche von dieser oder jener Form sind, Syllogismen zu nennen. Allein sowohl im Nachdenken als im Unterreden überhüpft man mehrentheils einen oder mehrere von den zum Schlusse gehörigen Sätzen so, daß man ihren Ausdruck nicht besonders denkt oder sagt. Alsdann ist das Uebrige, was ausgedrückt wird, ein verstümmelter Schluß. Z. E. Wenn man schließt: Es ist ein Gott, also handelt ein verborgener Ehebrecher thöricht; so

ist der ganze Schluß folgender: Gott ist allwissend und verbietet den Ehebruch, wird ihn auch bestrafen, mit einer Strafe, deren Strenge den Wehrt der Wollust überwiegt. Also handelt ein verborgner Ehebrecher thöricht. So auch in dem Schlusse: Dieser Mensch, weil er nicht die bekannte Narbe hat, ist nicht mein Bruder, hat man ausgelassen die Worte: Mein Bruder hat eine solche Narbe. Der Schluß ist also abgekürzt vorgetragen. Eine Kette von Schlüssen, (oder Sorites,) ist eine vereinigt vorgetragene Sammlung mehrerer Schlüsse, worinnen die Schlußfolge des einen, zum Beweise in einem andern gebraucht wird. Z. E. Bey dem Anfange eines Krieges wird das Korn theuer, es wird bald ein Krieg angehn, die Theurung des Korns ist also wahrscheinlich. In solcher Wahrscheinlichkeit, welche jetzund Statt findet, muß man Korn einkaufen. Also ist ein solcher Einkauf jetzt rathsam. Hier sind zwey Schlüsse. Des ersten Folgerung ist die wahrscheinliche Theurung; des andern, ist die Rathsamkeit des Einkaufes. Jene Folgerung ward aber zum Beweise dieser gebraucht. Also ist hier eine Kette von Schlüssen, welche verstümmelt oder unterbrochen so lautet. Es wird Krieg und das Korn theuer werden, ich muß also jetzo etwas ankaufen.

§. 53.

§ 53.

Es geschicht nicht allemal von uns ein wirklicher Schluß, wenn wir die Schlußmaterie gleich denken; sondern wofern wir zum wirklichen Schliessen fortschreiten sollen; so müssen wir alle und jede Beweise uns nicht zu weit auseinander, sondern vereinigt und zugleich vorstellen. Ueberdem muß die Vorstellung auch mit einem gewissen Grade der Aufmerksamkeit verknüpft seyn. Und mehrentheils muß unser Verstand noch einen andern Anlaß haben, mit den Beweisen die Conclusionen wirklich zu verbinden. Hieraus folgen wichtige Regeln von der Arbeit, die ein jeder mit seinem eigenen Verstande vornehmen muß, wenn er der möglichen Ueberzeugung von solchen wichtigen Sätzen, die einen sehr zusammengesetzten Beweis erfordern, nicht verfehlen will. Aus eben dieser Anmerkung entlehnet die Rhetorik den wichtigen Rath, daß wenn wir andere überzeugen oder überreden wollen, erst ein jeder Beweis in seiner ganzen Größe dem Verstande der Zuhörer vorzustellen sey, und daß man zuletzt durch gedankenreiche und nachdrückliche Sätze und Worte alle und jede Beweise versammlen und ins Enge bringen müsse, wenn sie als Beweise eines-und desselben Satzes, oder als Bewegungsgründe einer und derselben Entschliessung in den Gemüthern der Leser und Zuhörer den vollkommensten Eindruck machen sollen. Es ist ferner zu merken, es sey mehrentheils eine vergebliche Bemühung, wenn man einen Ungeübten mit einer

Kette von Schlüssen sehr geschwind zu sich ziehen will. Er verliert entweder durch Anstrengung sehr bald das Vermögen der Aufmerksamkeit, oder da ihm die ersten Glieder schon aus den Augen sind, wenn er die letzten anschauet; so vermuthet er doch wenigstens irgendwo einen Fehler oder Bruch in der Kette, ob er ihn gleich nicht wahrnimmt. Ein solcher Kettenbeweis ist alsdann noch unnützer, wenn er aus sehr schweren oder abstracten Sätzen bestehet. Es ist schon ungewiß, ob man den großen Haufen dahin bringe, in Anhörung einer Rede diejenigen feinen Reflexionen zu machen, zu welcher man ihre Aufmerksamkeit auf alle Weise zubereitet. Aber man muß den Menschen gar nicht kennen, wenn man erwartet, mit einer langen Kette von abstracten Sätzen oder Gliedern, die Seelen von ihren vorigen Denkarten und Gewohnheiten abzuziehen. Die ganze Wirkung eines solchen Beweises, wenn man mit dem großen Publico beschäftigt ist, beruht lediglich auf die Autorität des Redenden oder Schreibenden, und auf die Mine der Zuversicht, mit der er seinen Vortrag macht, und womit er die etwa Zweiflenden abweiset. Seine abstracten Gründe, so wahr sie sonsten seyn mögen, hätten immer wegbleiben dürfen. Daher sehen wir oft, daß die zuversichtlichen, bloß exclamirenden, bloß bittenden, bloß lobenden, bloß mit Erschrecken warnenden, Prediger mehr ausrichten, als diejenigen, welche sich der vollkommensten Gründlichkeit mit Recht rühmen. Doch wir wollen die

Gründ-

Gründlichkeit nicht verachten, sondern ihren Gebrauch zeigen, und zwar besonders in Ansehung solcher Beweise, welche sich zusammenketten lassen. Der Lehrende muß alsdann mit großer Ueberlegung das Maaß des Vortrages bey den Beweisen finden; er muß wissen, von welchen Sätzen er die vormalige Ueberzeugung, deren Gründe nicht allemal auseinander gesetzt werden dürfen, mit einem Machtspruche zurückrufen könne; er muß die Weite jedes Schrittes messen, welchen er von den Zuhörern verlangt, und er muß überlegen, ob es nicht rathsamer sey, diesen oder jenen Schritt des Verstandes in zwey, drey, oder mehr andere zu theilen, und die Lernenden bey jedem Scheidepunct ausruhen zu lassen. Denn man thut sehr oft nichts, wenn man zu viel oder dasselbe zu geschwind thun will. Solche Anmerkungen, welche zu dem philosophischen Theile der Redekunst gehören, sind wichtig genug, um in einer Philosophie für alle Stände nicht übergangen zu werden.

§ 54.

Es gründen sich die Urtheile, Schlüsse und Meynungen der Menschen sehr oft auf die Art und Größe ihres Gedächtnisses, wodurch der Gedankenlauf seine Richtung bekömmt, wie auch auf die besondere Art der persönlichen Erfahrung, welche ihnen ihr Schicksal gegeben hat, endlich auf die Instructionen und Zeugnisse, womit sie durch andere entweder bereichert oder belastiget sind. Dieser Ursache ist es zuzuschreiben,

ben, daß ein und derselbe Vortrag vielen in einem gewissen Grade verständlich, andern dunkel; bey jenen ein Anlaß zu ganz andern Gedanken, als bey diesen ist; dort mehr, hier weniger, bald gute bald schlimme Wirkungen hervorbringet. Ein Lehrer also, welcher erklären, beweisen, oder zu Entschliessungen bewegen will, muß den Gedankenzustand seiner Zuhörer und Leser mit Wahrscheinlichkeit errathen, und sie nach demselben in verschiedene Classen abtheilen, um sich nach jedem Verstandescharacter so sehr zu richten, als die Umstände es zulassen. Aber bey einem öffentlichen Vortrage müssen sehr seltene Charactere auch nur selten in Betrachtung kommen, man darf sich zum Schaden des Ganzen nicht lange mit ihnen aufhalten. Eben daher sind die Privatgespräche der Lehrer des menschlichen Geschlechts mit diesen besondern Characteren so nöthig, und ein Mann von Gaben und Ansehen muß es für einen großen Theil seiner Pflicht halten, daß er nicht nur öffentlich und in Schriften, sondern auch im Umgange nützliche Wahrheiten ausbreite, schädliche und seltene Vorurtheile bekämpfe, und zur Tugend und wahren Einsicht einem jeden diejenigen Gründe gebe, welche wegen seiner besondern Denkart und Umstände die wahrscheinlichsten und besten Wirkungen haben werden. Nicht sowohl eine jede Privatperson, als die Lehrer und Aufseher über den Unterricht sind Schuld daran, daß nebst der nützlichen Verschiedenheit der menschlichen Verstandes-Characte-

ractere, auch diejenige schädliche da bleibet, welche die Menschen zu guten Bürgern des Staates und der Welt ungeschickter machen, als sie es von Natur sind, und als sie es wegen der unveränderlichen Weltumstände bleiben werden.

§ 55.

Die Beschaffenheit der Sprache hat einen grossen Einfluß in die Denkarten. Es ist also nöthig, auch darüber einige Betrachtungen anzustellen. Die Natur des Gedächtnisses ist das erste, welches zur Sprachfähigkeit erfordert wird. Nach der Regel der Aehnlichkeit (§ 12.) werden bey ähnlichen Umständen vergangene ähnliche Vorstellungen erweckt. Die erweckte Idee ist entweder ein Schall, oder eine andere Vorstellung. In jenem Falle wird die erweckte Idee des Tones oder Namens, nach der Regel der Ordnung ein Anlaß, die Vorstellung eines oder einiger so benahmten Gegenstände zu erregen; oder kürzer, der Name erinnert uns der Sache. Und so lernen wir nach und nach die Sprache anderer verstehen, besonders da die Mütter und Ammen, ohne ihr Wissen, die große Weisheit ausüben, die schon gedachten Vorstellungen und die schon gebrauchten Namen bald aufeinander oft genug zu wiederholen, und sich von zu vielen neuen Namen zu enthalten, ehe die schon gebrauchten sich im Gedächtnisse einigermaßen festgesetzet haben. Ihre durch unmerkliche Reflexion entstandene Kunst, die Lieblinge bald zu den ersten

Reflexionen, ohne welche die Sprache der Menschen nicht verstanden wird, durch den kürzesten Weg zu führen, geht ohne ihr Wissen noch viel weiter. Sie beobachten mehrentheils eine weise Ordnung, mit Vorzeigung der Sachen und mit dem Gebrauche der Namen, um die gröbern Reflexionen vor den feinern zu veranlassen, und die gebrauchten oft und bald nach einander anzustellen, ohne die Aufmerksamkeit durch neue zu zerstreuen. Sie beobachten die güldne, aber den meisten Philosophen und Schullehrern unbekannte Regel, zu den Kindern vieles zu reden, was sie gewiß in keinem merklichen Grade verstehen werden. Denn da es doch oft in einem unmerklichen Grade geschicht, so ist dieses das kürzeste Mittel, eben sowohl eine jede unbekannte, als die erste Sprache, einen Menschen verstehen zu lehren. O wann wird die Zeit kommen, da die Schullehrer von den weiseren Müttern lernen wollen, daß man auf solche Art, deren Nutzbarkeit auch durch das Exempel der heutigen Französinnen bestätiget wird, keinesweges aber durch Vocabeln, Paradigmata und Regeln, in einer jeden Sprache nicht nur frühe Sprachkundige mache, sondern auch fast alle Zeit erspare, welche durch die unnatürliche Lehrart darauf verwandt wird? Denn durch Memorirung jener Wörter und Endigungen lernet man nicht denken, nicht stufenweise sich selbst und die umgebende Welt kennen; nicht den Unterschied des Wahren, Falschen und Zweifelhaften; nicht die verschiedenen Wirkungen eines entgegengesetz-

ten Verhaltens; nicht lehrreiche Exempel der Tugend und der Laster; nicht die Regelmäßigkeit und mit Absichten übereinkommende Beschaffenheit der natürlichen Dinge; folglich nicht dasjenige, welches uns stuffenweise (und niemals zu früh) zu den unschätzbarsten Erkenntnissen führet! Wir haben einen grossen Theil des menschlichen Unglücks und der Unbrauchbarkeit unsrer edleren Verstandeskräfte dieser durch so viele hundert Jahr herrschenden Methode der römischen Sprache zuzuschreiben. Da sie das Behältniß aller scheinbaren Gelehrsamkeit ist, und durch unnatürliche Lehrart so schwer gemacht wird: so ist es nicht zu viel gesagt, daß sie dem edlern Theile des Menschengeschlechts 7 Jahre ihres Lebens raubt, ja sie nicht bloß ohne weitern Schaden vernichtet, sondern wo nicht zum Unglücke und zur Plage, dennoch zur Ursache der folgenden Verblendung, oder des folgenden Ekels an nützlichen Erkenntnissen macht.

§ 56.

Wem die Sprachglieder nicht fehlen, der erwirbt zu gleicher Zeit, indem er andere verstehen lernet, das Vermögen selbst zu reden. Denn nach der Regel des Gedächtnisses fallen ihm die Töne ein, wenn er die dazu gehörigen Vorstellungen denkt, ja einige Gedanken sind entweder so erstaunlich zusammen gesetzt, oder so sehr fein, daß sie der Mensch selten zu denken fähig ist, ohne in der Verbindung mit solchen Tönen, davon wir eine einfachere und dennoch nicht zu

abstracte Vorstellung haben. Die Worte thun in solchen Fällen dasselbe, was wir mit den rothen Hummerscheren, oder mit einem wohlgefärbten Stücke Holzes zu erhalten suchen, wenn wir kleine Schlüssel daran binden. In Ansehung der zusammengesetzten Gedanken aber dienen uns die Worte eben so, als einem Ingenieur der Abriß von einer Festung, die er zu verschiedenen Zeiten theilweise betrachtet, und wovon er seinen Abriß immer vergrössert hat. Er wird ohne denselben kaum fähig seyn, die Lage und Theile der ganzen Festung durchzudenken, ob er gleich jeden Theil kennt. Nur durch die Vorstellung oder den Anblick des Abrisses wird er fähig seyn, mit Geschwindigkeit ein jedes verlangte Urtheil von der Festung zu fällen. Es ist aber zur Sprachfähigkeit nicht genug, daß die Sachen uns der Namen erinnern, wir würden vielmehr niemals selbst reden lernen, wenn wir nicht einen Instinct oder angebohrnen Trieb hätten, Menschen nachzuahmen. Aber dieser Trieb, nebst einer unbegreiflichen Bekanntschaft unsrer Gedanken, mit den Mitteln die Glieder zu bewegen, lehret uns nach und nach, die Sprachglieder so zu ziehen, zu dehnen, zu öffnen, zu schliessen, als wir sehen, daß es andere thun. Hiedurch kommen anfangs weniger, hernach mehr menschliche Töne hervor. Ein jeder ergötzt uns wegen des Triebes nachzuahmen. Die weisen Mütter belohnen überdem unser Bemühen mit Minen, Worten, und andern Handlungen, die uns entweder ursprünglich angenehm sind, oder es deswe-

gen

gen werden, weil sie mit angenehmen Dingen begleitet zu seyn pflegen. Es ist merkwürdig, das die Kinder weit eher die Sätze nachsprechen, als sie den hundertsten Theil davon verstehen: und ohne dieses würden ihre Sprachglieder nicht früh genug geschmeidig werden, und die mehrentheils zusammen gehörigen Töne sich im Gedächtnisse so nicht verbinden, daß sie den fertigen Gebrauch derselben, wenn das Verständniß der Sachen erworben ist, so als itzund in ihrer Macht hätten. Auf solche Weise wird der junge Mitbürger durch die Sprache in die Welt geführet. Und dieses ist nicht nur angenehm zu wissen, sondern auch lehrreich, theils um die von Menschen nicht veranstalteten Ursachen der Vernunft zu kennen, theils brauchbare Anschläge in den Sprachübungen zu fassen.

§ 57.

Von dem Nutzen der Verbindung der Gedanken mit den Worten, habe ich eben itzund schon vieles gesagt. Aber weit mehr wird man noch hinzudenken, wenn man zugleich sich der Kunst erinnert, durch geschriebene Buchstaben und Charactere in manchen Umständen dasjenige auszurichten, was der mündlichen Sprache unmöglich wäre. Ein einziger Character läßt sich zum Zeichen machen, von sehr vielen aus gewisser Absicht vereinigten Sätzen, deren man sich oder andere erinnern will. Man erstaunt anfangs bey dem Nachdenken, wie wenig der menschliche Verstand zu denken und zu schliessen fähig wäre, wenn er

der

der Worte und Zeichen, dieser getreuen Mithelfer seiner Gedanken, entbehren müßte. Wo blieben die sehr abstracten und unbestimmten Begriffe, und die Universal-Urtheile von den weitläuftigsten und unumschränktsten Gattungen der Dinge? Wo die gedankenreichen Urtheile, welche wir auf gewisse Art in einem Augenblicke durchdenken? Wo bliebe, sage ich, alles dieses, wenn wir die Gedanken nicht mit Worten umkleideten, und ihnen dadurch eine äusserliche Gestalt gäben? Ja vermöge der Sprache haben wir so gar ein Mittel, andere zum voraus zu unterrichten, ehe sie von denen mit den Worten übereinstimmenden Sachen, Begriffe erlangen. Das Kind ist fähig, durch die Autorität des Lehrenden, den Satz, daß man nicht ehebrechen müsse, für wahr anzunehmen, ehe es den Unterschied beyder Geschlechter kennt. Es ist fähig die Gleichgültigkeit zweyer Wörter in zweyen Sprachen zu vernehmen, ehe es das Geringste von den Sachen weiß, welche durch die Wörter bezeichnet werden. Eine solche Erkenntniß in Worten, deren Bedeutung wir nicht wissen, nennt man eine blosse Worterkenntniß. Dieselbe ist allerdings in einem öfterern Gebrauche bey der Unterweisung der Jugend, als es billig seyn sollte. Sie ist auch das Mittel, Irrthümer in Worten, deren Bedeutung von keiner gesunden Vernunft angenommen werden kann, von Jugend auf zu heiligen, und dadurch eine schädliche Verwirrung des menschlichen Verstandes zu verursachen. Allein sehr oft ist die vorläufige Worterkenntniß auch nützlich, wenn sie nem-

lich

lich etwas Wahres oder Wahrscheinliches bedeutet, und man Hoffnung hat, daß der Unterrichtete, hernach die Sachen verstehen, und durch die vorläufig für wahr angenommene oder wenigstens empfohlene Worterkenntniß wird bewogen werden, die Sachen auch für wahr anzunehmen, oder wenigstens als etwas Wichtiges zu prüfen. Gnug von dem Nutzen der Sprache.

§ 58

Ich will vielmehr einige Anmerkungen hinzufügen von dem vorsichtigen Gebrauche der Wörter, so wohl wenn wir andre verstehen, als wenn wir selbst verstanden seyn wollen. Es giebt in jeder Sprache Wörter, die zu veraltet, zu neu nnd insgemein zu ungewöhnlich sind, um durchgängig verstanden zu werden. Hiezu gehören auch die Kunstwörter, welche ausser bey einigen Künstlern, nicht im Gebrauche sind. Solcher Wörter, gleichwie auch der verblümten, welche undeutlich sind, muß man sich mehrentheils enthalten, wo man nicht besonders beschäftiget ist mit den wenigen Personen, welche mit ihnen bekannt sind; oder wo ihre Bedeutung nicht durch den Zusammenhang, oder durch die beygefügte Erklärung, zum Voraus aufgedeckt ist; und wo man nicht der Kürze und des Nachdrucks halber besondere Ursache hat, sie andern gewöhnlichen vorzuziehen. Z. E. Das Wort Biedermann ist zu alt, das Wort Vörderglied im Satze zu neu, das Wort Syllogismus

aber

aber zu kunstmäßig, um von den meisten verstanden zu werden. Es giebt ferner gleichgültige Wörter und Redensarten, oder solche, die es wenigstens scheinen. Bey denen letzten ist es sehr nützlich, die Verschiedenheit der Nebenbedeutungen zu wissen. Das Wort Hurkind, und die Redensart: Ein ausser der Ehe erzeugtes Kind, zeigt zwar einerley Hauptsache an; aber jenes weit mehr Verachtung und Mißbilligung als diese. Man hat auch Redensarten, welche durch ihren Mißbrauch schädlich sind. Die allmächtigen Säfte des Bachus, und der göttliche Klopstock, sind mit Recht tadelhafte Redensarten, weil sie den Namen des allerverehrungswürdigsten Gegenstandes entheiligen. Man muß sie mißbilligen, so hoch man auch das Genie dieses Dichters, und den Werth des Weins mit mir immer schätzen mag. Andre Redensarten sind wegen ihrer Vieldeutigkeit fast unbrauchbar geworden. Ein gutes Gemüth bedeutet ja bey Vielen einen Menschen, der, weil er selbst vieler Laster sich bewußt ist, die Bosheiten anderer entschuldigt; der ohne viel Ueberlegung so wohl das Seinige als das Geborgte weggiebt; der um andern zu leihen, seinen Schuldherrn nicht bezahlt. Ein Philosoph heißt bald ein Mensch, der keinen Gott oder keine unsterbliche Seele, oder keine Offenbarung glaubt; bald ein solcher, der seinen Verstand durch logicalische und methaphysische Vorlesungen und Bücher finster und stolz gemacht hat; bald einen Menschenfeind, der allen Umgang und Scherz, alle unschul-

dige

dige Mode und Ergötzung flieht und höchsteigensinnig lebt, und daher mehr den Namen eines Eigensinnigen als eines Freundes der Weisheit verdiente. Die Wörter fromm, ehrliebend, munter, hofmäßig, und andre dergleichen sind von eben dieser Art. Noch muß ich der nachdrücklichen und gedankenreichen Redensarten erwehnen, dereu Bedeutung man nicht ganz durchdenkt, woferne man nicht irgend einmal sich Mühe giebt, ein jedes, was darinn enthalten ist, sich besonders vorzustellen. So gedankenreich ist z. E. die Redensart, daß Gott das vollkommenste unter allen Wesen sey. Es ist daher eine nöthige Uebung, für uns selbst und andere, daß der Innhalt solcher Redensarten stückweise aus einander gesetzt werde. Wem diese und andere Anmerkungen über die Worte niemals vorgetragen sind, wird die Hauptregel aller Rhetorik und Interpretation schwerlich beobachten. Sie ist folgende: Der Zuhörer und Leser muß bey den Worten des Redners und Schriftstellers (so sehr es immer verhütet werden kann) nicht mehr, nicht weniger, und nichts anders denken, als es der Wille des Redenden erfordert.

§ 59

Unsere Erkenntnisse sind entweder dunkel oder klar; und die letzten sind entweder undeutlich oder deutlich. Die Klarheit unserer sinnlichen Vernehmungen, besteht darinnen, daß wir den Gegenstand

aus vielen Gattungen, dazu er nicht gehört, ausschliessen. Sie ist desto größer, je wenigerm Zweifel unsere Ausschliessung unterworfen ist, und je gewisser wir sind, daß der Gegenstand zu dieser oder jener Gattung gehöre. Ein jeder geringerer Grad der Klarheit hat den Namen der Dunkelheit, in Vergleichung mit dem höhern Grade derselben. Denn die Redensart: Eine ganz dunkle Erkenntniß, (welche nicht die geringste Klarheit haben soll,) ist eben so widersinnig, als wenn man von einem ganz dunklen Lichte reden wollte, dem man allen Glanz absprächе. Wenn aber der sinnliche Eindruck nicht nur klar und geschickt ist, die Sache von andern, zu deren Gattung sie nicht gehört, zu unterscheiden, sondern uns auch Anlaß giebt, die besondern Theile und Beschaffenheiten derselben zu vernehmen, und sie in ihrer besondern Art zu kennen, so nennt man die sinnliche Erkenntniß nicht nur klar, sondern auch deutlich. Diese Deutlichkeit hat sehr viele Grade, und einen geringern Grad derselben nennt man Undeutlichkeit, in Vergleichung mit einem höheren. Wer von ferne ein Haus sieht, und es mit Zuverläßigkeit von einem Hügel oder Gebüsche unterscheidet, der sieht klar. Er wird deutlich sehen, so bald er der Schorsteine, Fenster und Thüren gewahr wird. Eben dieser Unterschied der Dunkelheit und Klarheit, der Undeutlichkeit und Deutlichkeit, herrscht auch in den Redensarten, die man hört, liest und braucht. Je weniger wir die Gattung der Sa-

che kennen, die dadurch angezeigt werden soll, desto dunkler ist uns das Wort. Wir verstehen es desto klärer, je gewisser wir davon sind, daß es dieses und jenes bedeute, und entweder etwas aus dieser oder einer andern Gattung anzeigen solle. Unsere Bekanntschaft mit dem Worte wird deutlich, so bald wir einsehen, daß die angezeigte Sache zu dieser besondern Art der Dinge gehöre, und durch diese und jene besondere Umstände und Beschaffenheiten von andern unterschieden sey. Wer bey dem Worte, Aristocratie, so viel denkt, daß es eine Republik bedeute, der versteht dieses Wort schon ziemlich klar. Deutlicher wird er es verstehen, wenn man ihm umständlich beschreibt, daß der Adel und die Vornehmsten in solchem Staate die Oberherrschaft haben. Unsere abstracte Erkenntniß aber, wird alsdann ebenfalls klar genannt, wenn ihr abstracter Gegenstand in unsern Gedanken feststehend und nicht schwankend ist. Sie wird deutlich, theils, wenn wir uns der Art der Reflexion bewußt sind, durch welche diese abstracte Idee bey uns entstanden ist; theils, wenn wir sie selbst oft durchgedacht, und durch neue Reflexionen die besondern Beschaffenheiten des Gegenstandes bey uns abstrahirt oder bemerket haben. Ein jeder Mensch hat einen klaren Begriff von der Existenz. Er unterscheidet sie von allen Dingen, davon sie unterschieden werden muß. Aber nicht jeder Mensch hat daran gedacht, daß wir zu diesem abstracten Begriffe durch die Vergleichung der Gegenstände unserer Sinne und des Selbstgefühls, mit den Gegenständen

unserer Erdichtnng und falschen Einbildung, gelangen. Wer dieses überdenkt, hat von der Existenz nicht nur einen klaren Begriff, sondern auch alle diejenige Deutlichkeit, welche derselbe anzunehmen fähig ist. Denn viele Begriffe, wozu auch der Gedanke an die Existenz gehört, sind so einfach, daß sie sich nicht anders deutlich machen und in den vollkommensten Grad setzen lassen, als durch das Bewußtseyn ihrer Entstehungsart und durch die Einsicht, bey welchen Gegenständen sie als abstracte Begriffe von den Beschaffenheiten derselben hinzugedacht werden. Die andre Art der Deutlichkeit bey solchen Begriffen, die nicht einfach sind, will ich die durchdringende oder die durchdenkende Deutlichkeit nennen. Dieselbe besteht darin, daß man fähig ist, vieles verschiedenes mit Wahrheit zu ertheilen, von den einzelnen Beschaffenheiten und Verhältnissen desjenigen Gegenstandes, welchen wir mit deutlicher Erkenntniß durchdringen. Auf diese Art wird unser Begriff von einem Tugendhaften deutlich seyn, wenn wir ausdrücklich auf gegebenen Anlaß zu urtheilen wissen, wie ein solcher sich in Gedanken, Worten und äusserlichen Werken, in Ansehung seiner selbst und anderer, in diesen und andern Umständen zu verhalten pflege.

§ 60.

Wenn der auf eine oder andere Art dentliche Begriff feststehend und nicht schwankend ist, und zureicht, die Gegenstände, welche mit diesem Begriffe gedacht werden müssen, genau zu bestimmen, so daß

nicht

nicht mehr nicht weniger in diese Zahl aufgenommen werden; mit einem Worte, wenn der Begriff geschickt wäre, demjenigen, der ihn hat, eine Definition (§ 49.) an die Hand zu geben: so nennt man die Deutlichkeit vollständig. Einen solchen Begriff von Gott hat derjenige, der ihn denkt, als die ewige, einzige, erste, verständige Ursache aller übrigen Dinge. Dennoch ist ein vollständiger Begriff, wenigstens dem Zwecke nach, von der Definition unterschieden. Denn in jenem dürfen solche abstrahirte oder durch Reflexion gefundene Ideen vorkommen, welche man später denken lernet, als der Begriff selbst, welcher dadurch deutlich und vollständig wird. Aber dieses würde bey den Definitionen (§ 49.) ein Fehler seyn. Ausser dem gesagten, habe ich noch einige wichtige Anmerkungen über die Deutlichkeit und Vollständigkeit unserer Erkenntnisse zu machen, und zwar erstlich von dem Nutzen und Vorzuge derselben. Je deutlicher und vollständiger unsere Erkenntniß ist, desto länger bleibt sie in unserm Gedächtnisse wirksam; desto fähiger sind wir, mehr Erkenntniß durch Schlüsse aus derselben herauszubringen; desto wenigern Irrthümern ist sie unterworfen, und desto leichter ist sie andern mitzutheilen. Das Zeichen der deutlichen und vollständigen Erkenntniß ist bey uns selbst unser eigen Bewußtseyn; von andern aber wissen wir nicht eher, ob sie so gute Begriffe haben, als bis wir sie veranlassen, über die Beschaffenheiten der Gegenstände viele einzelne Sätze zu sagen, und die davon

vorgelegten Fragen zu beantworten. Ja es ist nützlich, zu seiner eigenen Prüfung, ob man deutliche und vollständige Begriffe habe, solche Fragen anzustellen, wodurch man zugleich zur Mittheilung seiner deutlichen Erkenntniß geschickter wird. Wir müssen uns aber auch in der Bemühung nach deutlicher Erkenntniß vor einigen sehr gewöhnlichen Fehlern hüten. Mancher spricht andern, deren Erkenntniß so deutlich und so vollständig, als die seinige ist, und vielleicht dieselbe wol übertreffen mag, dennoch diese Vorzüge bloß deswegen ab, weil sie ihre Deutlichkeit nicht vorzutragen wissen. Aber es fehlt ihnen ja vielleicht nur am Ausdrucke, und dieses ist noch kein Mangel in der Erkenntniß. Die Gelehrten würden sich über das andre denkende Publicum nicht so sehr erheben, als oftmals geschicht, wenn sie demselben nicht aus der gesagten Ursache die Deutlichkeit und Vollständigkeit der nützlichsten Erkenntnisse absprächen. Ich bin Bürge dafür, daß das Publicum, welches niemals eine Definition gehört hat, und auch keine zu geben fähig ist, dennoch vom Guten und Bösen, vom Recht und Unrecht, von Raum und Zeit, von Größe und Zusammensetzung, von Leib und Seele und andern Dingen, weit richtigere Begriffe habe, als es behalten wird, wenn es dieselbigen erst durch die oftmals fehlerhaften Definitionen der Philosophen verderben läßt. Ueberdem kennt derjenige die Denkart der Menschen sehr wenig, der viele Begriffe, welche man in der Philosophie zu definiren gesucht hat,

für

für geschickt hält, definirt zu werden; denn nicht wenige unter denselben leiden keine andere Art der Deutlichkeit, als die Reflexion über ihre Entstehungsart. Ich merke ferner an, daß die Deutlichkeit der Begriffe den Gelehrten viel nöthiger sey, als dem größern Haufen, zu dessen Gebrauche die bloße Klarheit derselben oft zureicht, und welcher eine überflüßige Deutlichkeit, durch Anstrengung seines ungeübten Verstandes, und durch großen Zeitverlust zu theuer kaufen würde, besonders wenn seine Lehrer den kürzesten Weg zur Deutlichkeit selbst nicht recht wissen, und ihn nur durch dornigte Spitzfindigkeiten führen. Wir müssen Deutlichkeit suchen, aber nur da, wo sie zu finden ist, und wo sie nicht zu theuer zu stehen kömmt. Es ist ein wahres Unglück unserer Zeiten, daß die meisten Philosophen fast ganz allein die durchdringende Deutlichkeit allenthalben suchen, allenthalben zu finden vorgeben, und der zweyten Art, nemlich durch Nachforschen nach dem Ursprunge der Ideen, fast gänzlich vergessen. Besonders glaubt mancher, daß er von einer Sache, wovon ihm die Frage: Was sie sey? unbeantwortlich ist, keine gute, ja wol gar keine Idee habe. Ich habe aufrichtige und nicht unverständige Männer sagen hören, daß man das Denken, das Wollen, oder wenigstens die Seele gar nicht kenne, weil man nicht zu antworten wisse, was sie sey. Dieses wunderliche Vorgeben stammt von der Gewohnheit zu glauben, daß alles Erkenntliche eine durchdrin-

gende Deutlichkeit zulasse, und also, wenn diese fehlt, von uns nicht erkannt werde. Denn nach einer so durchdringenden Deutlichkeit erkundigt man sich ja eben in der Frage: Was ist dieses? Die Antwort sollte nemlich den gedachten Gegenstand unter eine gewisse Gattung bringen, nnd zugleich den Unterschied von andern Nebenarten anzeigen. Läßt sich denn aber jedes Ding unter eine Gattung bringen, besonders wenn es selbst schon eine Gattung ist? Sollten denn wol nicht einige Gattungen so beschaffen seyn, daß sie mit andern Dingen auſſer derselben nichts Gemeinschaftliches haben, als nur den nichts erklärenden Namen, Ding, oder Sache? Von solchen Gegenständen läßt sich keine Gattung angeben, also auch die Frage: was sie sind? nicht beantworten. Aber gesetzt, wir erkennen ihre Gattung; ist denn nicht vielleicht ihr Unterschied von andern Nebenarten so beschaffen, daß er sich nicht wohl in Worten ausdrucken läßt? Dieses muß allezeit so seyn, wenn er etwas ganz sonderbares ist, welches seines gleichen nicht hat, und nur innerlich empfunden wird, auch darum keinen Namen erhält, weil wir keine äusserliche Zeichen von dem Daseyn dieser Empfindung von andern bekommen, oder ihnen geben können. Von solchen Dingen wird also der Unterschied nicht auszudrücken seyn, und die Frage: was sie sind? keine Antwort leiden, ob wir sie gleich wirklich kennen. Diese Anmerkung ist eine der wichtigsten über die Denkarten der Menschen; und nun will ich die Betrachtung der Deutlichkeit beschliessen, wenn ich nur noch gesagt

habe,

habe, daß die Deutlichkeit unserer Gedanken entweder eine itzund wirksame, oder eine nur in Bereitschaft stehende sey. Wer die deutlichsten Begriffe von der Wahrheit erworben hat, denkt diesen Begriff doch selten mit einer wirksamen Auflösung. Dazu würde eine unerträgliche und höchst-schädliche Langsamkeit im Denken erfordert werden. Es ist mehrentheils genug, wenn wir einige male dem Ursprunge unserer wichtigsten Gedanken nachgedacht, oder die Beschaffenheiten ihrer Gegenstände auseinander gesetzt haben. Wenn dieses geschehen ist, so bleibt die Deutlichkeit immer in Bereitschaft, und darf in nöthigen Fällen nur aufgefordert werden. Aber ordentlicher Weise müssen wir unsre Ideen nur undeutlich denken.

§ 61.

Die eben beschriebene beständige Bereitschaft zur Deutlichkeit, wird durch die Einkleidung unserer Gedanken in Worten merklich befördert. Man nennt die Erkenntniß, so ferne ihr durch die Worte geholfen wird, die symbolische Erkenntnißart. Keine ist in höherm Grade symbolisch, als die blosse Worterkenntniß, dabey man wenig oder nichts denkt, die man durch Autorität annimmt, wobey oft selbst ihre Erfinder nichts, oder so etwas nngereimtes gedacht haben, daß sich eine gesunde Vernunft schämen muß, es ihnen nachzudenken. Je klärer und deutlicher man bey den Worten etwas sich vorstellt, desto weniger symbolisch,

desto mehr anschauend ist unsre Denkart. Sie wird auch alsdann desto anschauender genannt, wenn sie nicht vieles unbestimmt lassen muß, welches bey andern Gegenständen bestimmt gedacht zu werden pfleget, und wornach man sehr zu fragen geneigt ist. Daher erkennen wir das göttliche Wesen nicht so anschauend, als viele andere Gegenstände. Wir stellen uns einen Menschen nicht sehr anschauend vor, von dem uns nichts weiter bekannt ist, als etwa sein Geschlecht, oder eine und die andere Handlung, oder auch ein besonderes Schicksal. Man wird auch einsehen, daß die sehr abstracten Beschaffenheiten, wenn man ihre Subjecte nicht denkt, sondern die blossen Worte in die Stellen der Subjecte setzt, eben nicht zur anschauenden Erkenntniß gehören. Zeit und Raum, Ursache und Wirkung, Anfang und Ende, Existenz und Möglichkeit, Substanz und Qualität, Endlichkeit und Unendlichkeit, sind solche abstracte Begriffe, welche bloß bey diesen Worten, ausser der Verbindung mit andern, nur durch ein geringes Anschauen gedacht werden.

§ 62.

Ich will aber itzund von der Wahrheit so anschauende Begriffe zu erwecken suchen, als immer möglich ist. Das Wort wird in einer gemeinen und in einer vorzüglichen ordentlichen Bedeutung gebraucht, wozu ich noch die dritte, nemlich die ganz seltene und strenge Bedeutung hinzufügen will. In der

der gemeinen Sprache, nennt ein jeder die Sätze wahr, welche er glaubt. Wie viel Millionen Wahrheiten von dieser Art haben wir nicht, die dem einen wahr, dem andern unwahr sind, und oft in einem Augenblicke in Unwahrheiten verwandelt werden; auch wohl gar in die Zahl der Wahrheiten wieder zurückkehren? In der vorzüglichen Bedeutung sind Wahrheit und Zuverläßigkeit zwey gleichgültige Worte. Es sind aber zuverläßig erstlich unsere eigenen besondern Erfahrungen durch die Sinne und das Selbstgefühl; zweytens die Grundsätze, welche wir anschauend denken und richtig ausdrücken; drittens die allgemeinen analogischen Erfahrungen, z. E. daß ein jedes Haus von Menschen erbaut sey; viertens gewisse Instructionen und Zeugnisse von solcher Art, von welcher die allgemeine Erfahrung bezeugt, daß sie uns nicht auf Gedanken führen, welche wir hernach ändern müssen; fünftens, alles, was aus den gesagten wahren Sätzen, nach einer Schlußregel, die ein Grundsatz ist, folget. Wenn wir allen diesen Exempeln nachdenken, so wird uns die Reflexion zeigen, daß die Zuverläßigkeit oder Wahrheit, diejenige Beschaffenheit unserer Gedanken sey, welche, wenn sie erkannt wird, keine mit unserm Besten übereinstimmende Vermuthung zuläßt, daß wir einmal unsere Gedanken vielleicht ändern möchten, und also itzund schon daran zu zweifeln suchen müßten. Ich sage, die Wahrheit oder Zuverläßigkeit ist derjenige Werth der Sätze und Urtheile, um dessentwillen wir sie (so als sie lauten) für feststehend und unveränderlich zu halten verbunden sind.

§ 63.

Im Ernste zweifelt niemand, ob das menschliche Geschlecht wirkliche Wahrheiten oder zuverläßige Erkenntnisse habe. Wer wird dieses leugnen von den Sätzen, daß wir zuweilen das Sonnenlicht sehen, zuweilen nicht; daß der Hunger schmerze; daß sechzig für fünf Dutzend anzusehen sind; daß keine regelmäßige Bildsäulen aus der Erde wachsen; daß eine Sonnenfinsterniß an demjenigen Tage seyn werde, an welchem die übereinstimmenden Mathematiker dieselbe festsetzen; daß ehemals in Asien eine große Stadt gewesen sey, welche Jerusalem hieß? Wollte das menschliche Geschlecht, solche und andere ähnliche Erkenntnisse nicht als feststehend oder zuverläßig betrachten; wollte es eben so handeln, als wenn sie veränderlich wären; so würde Vernunft, Ordnung, Staat, Religion und Glückseeligkeit bald aufhören. Allein man frägt nach dem Unterscheidungs-Zeichen der zuverläßigen, von den andern, Erkenntnissen. Und diese Frage kann uns leicht verwirren, wenn sie nicht recht beantwortet wird. Das allgemeine Kennzeichen ist nicht gut ausgedrückt, wenn man es in die Uebereinstimmung unsers Denkens und Redens mit den Sachen setzt. Denn die Sachen oder die Gegenstände unserer Erkenntniß, sind mit unsern Vorstellungen selbst von so verschiedener Art, daß man die Uebereinstimmung beyder schlechterdings nicht eher versteht, oder in einzeln Fällen einsieht, als biß man die Wahrheit einiger Erkenntnisse überhaupt und insbe-

sondere voraus setzet. Ist die Wahrheit oder Zuverläßigkeit eine Uebereinstimmung oder eine Aehnlichkeit der Gedanken; so ist diese Aehnlichkeit zwischen ihnen und andern Gedanken, z. E. die Wahrheit der eigenen Erfahrung und der Grundsätze, ist die Aehnlichkeit des Nicht-zweiflens oder des vergeblichen Bemühens nach einem Zweifel, bey den verschiedenen Wiederholungen eines Gedankens, den wir eine Erfahrung oder einen Grundsatz nennen. Besser sagt man, das allgemeine Zeichen der Wahrheit, sey die Aehnlichkeit unserer Denkart mit solchen, bey welchen wir nicht zu zweifeln vermögend sind, oder bey welchen die Gewohnheit zu zweifeln, wenn sie möglich wäre, alle Vernunft, Ordnung und Glückseeligkert aufheben würde. Ich will mich noch deutlicher erklären. Die Erfahrungen und die Grnndsätze sind in einer etwas andern Bedeutung wahr, als die andern wahren Erkenntnisse. Jene sind nemlich als Regeln der übrigen wahr, weil eben die übrigen, wenn sie feststehend uud nützlich seyn sollen, mit ihnen übereinstimmen müssen. Diese übrigen hingegen sind wahr, soferne sie mit den Erfahrungen und Grundsätzen übereinstimmen, das ist entweder einerley Innhalt mit ihnen haben, oder als Theile des Innhalts jener anzusehen sind.

§ 64.

Ehe ich von der seltenen und so genannten strengen Bedeutung des Worts Wahrheit rede, muß ich anfangs

fangs über die Wahrscheinlichkeit mit meinen Lesern reflectiren. Auch dieses Wort hat eine gemeine und und eine vorzügliche Bedeutung. In jener nennt man alle seine Erkenntniß wahrscheinlich, welche mit Vermuthung verbunden ist. Clelia, so häßlich sie ist, so unangenehme Sitten sie auch hat, vermuthet, daß hundert junge Mannspersonen, welche sie kennen, sie zur Frau verlangen. Sie nennt dieses wahrscheinlich, bloß darum, weil sie es vermuthet. Aber gleich wie es feststehende Erkenntnisse giebt, deren Zuverläßigkeit die Quelle aller menschlichen Vernunft, Ordnung und Glückseligkeit ist, so giebt es auch solche veranlassende Umstände der Vermuthungen, von denen man aus langer Erfahrung weiß, daß derjenige, der sich zu solchen Vermuthungen gewöhnt, weit öfterer der Erfahrung und Wahrheit gemäß, als ihnen zuwider vermuthet. Hingegen sind andre Ursachen der Vermuthungen von der Art, daß diejenigen, die sich dadurch bewegen lassen, öftrer durch Erfahrung und Wahrheit widerlegt werden. Z. E. Welcher vermuthet, daß es der rechte Weg nach dem bestimmten Orte sey, den ihm ein gefragter ernsthafter Mann zeigt, der wird, wenn er zu verschiednen Zeiten nach verschiednen Wegen solche Nachricht erfrägt, und deßwegen vermuthet, fast unter 100 Malen nicht einmahl auf den Irrweg gewiesen seyn. Hingegen wer mit einer sehr dummen Miene eine vorbeyfahrende lustige Gesellschaft fragt, ob dieses nicht der rechte Weg nach einem Orte sey, der noch 10 Meilen davon entfernt ist, wird sehen,

daß

daß wenn er diese Handlung öfters wiederhohlt, er mehrmale auf den unrechten als rechten Weg verwiesen werde. Diejenigen Vermuthungen also, deren Anlaß von der Art ist, daß man bey vielen ähnlichen Fällen seltner das Falsche als das Wahre vermuthet, heissen in vorzüglicher Bedeutung, wahrscheinlich. Und von diesen wahrscheinlichen Vermuthungen finden wir eine grosse Anzahl so wohl im gemeinen Leben, als in Staatsunterhandlungen, bey den Moralisten, Naturkündigern, Geschichtschreibern und geschickten Aerzten. Ja, wir wollen die Wahrheit gestehen. Der größte Theil der uns zu Handlungen, also auch zur Tugend und Religion bewegenden, und daher unsre Glückseligkei verursachenden, oder mit einem Worte unserer practischen, Erkenntnisse sind bey den verständigsten Personen, entweder blosse wahrscheinliche Vermuthungen, oder solche Wahrheiten, welche durch übereinstimmende Vermuthungen, davon eine jede für sich sie schon wahrscheinlich macht, zu Wahrheiten geworden sind, und als Wahrheit auch fest stehen müssen. Man denke nur auf die Bewegungsgründe zu einer Heyrath, zu der Wahl seines Standes, zu dem Vertrauen bey geprüften Freunden, zu denen ohne die geringste Furcht unternommenen kleinen Reisen zu Wasser und zu Lande; man denke nur an die Beweise, um welcher willen ein Missethäter zum Tode verurtheilt wird; um welcher willen man fest glaubt, daß ein Mandat mit des Königes

niges grossem Siegel, würklich vom Könige, nicht aber aus Scherz und Bosheit nachgemacht und uns zugesendet sey; um welcher willen man die Wahrheit aller seiner oft nachgesehenen und von vielen richtig befundenen Rechnungen glaubt; um welcher willen die übereinstimmenden Instructionen der Mathematiker, auch von denen, welche die Mathematik nicht verstehen, mit Recht für wahr angenommen werden: so wird man nicht zweifeln, daß die Wahrscheinlichkeit sowohl an sich eine der nothwendigsten Erkenntnißarten der Menschen sey; als auch, daß viele zuverläßige Sätze nur durch das Zusammenstimmen der Wahrscheinlichkeiten für zuverläßig, für wahr und für gewiß müssen gehalten werden, wo wir nicht Thoren seyn, und ohne Nutzen denken, oder widersinnig reden wollen. Doch hierüber habe ich noch viele Betrachtungen zu machen.

§ 65.

Man erdichte alles was man will, die größten Wunderwerke, und nie geschehene Begebenheiten; man setze dieselben als wahr voraus, es giebt dennoch einige in so strenger oder seltener Bedeutung wahre Erkenntnisse, daß sie auch bey aller Erdichtung, ohne die geringste Ausnahme, wahr blieben. Solche Wahrheiten sind die allerersten und nicht sehr zusammen gesetzten, Lehren der Rechenkunst und Meßkunst z. E. zwey Haufen von fünf, sind gleich einem Haufen von zehn, oder zweyen Haufen von sechs und vier: Ferner gehören dahin, einige andere Grundsätze

und

und Regeln der Schlußformen. Z. E. was der ganzen Gattung durchgängig zukömmt, das kömmt auch diesem Wesen zu, woferne es gewiß zu dieser Gattung gehöret. Solche Sätze muß man deßwegen in einer selteneu Bedeutung wahr nennen, weil ihre Zahl, in Vergleichung mit der Zahl anderer wahren Sätze sehr klein ist, deren Wahrheit durch die vorausgesetzte Erdichtung unerhörter Dinge eine Ausnahme litte, und in Ansehung welcher wir, wenn unerhörte Dinge mehr als einmal geschähen, unsre vorige Ueberzeugung ändern müßten und ändern würden. Z. E. Laßt uns voraussetzen, daß einige Unterbedienten des Siegelbewahrers oder Kanzlers, auf die unerhörte Raserey verfielen, die zuverläßigsten Erkenntnisse der Menschen als ungewiß vorzustellen, und davon ein Exempel mit Gefahr ihres Lebens und eines schmerzlichen Todes zu geben. Sie fertigen Mandate aus, ahmen des Königes Hand nach, setzen das grosse Siegel darunter, und versenden ihr Mandat in verschiedne Theile des Reiches an die Policeyvorsteher, die sie an öffentlichen Orten im Originale oder in Copien anschlagen lassen. Der Kanzler ist krank, und sie haben die Commißion, seine Geschäfte zu verwalten; also nehmen sie alle Antworten an, die den Empfang dieses Mandats berichten. Der Hof erhält zwar einige Briefe, worinnen zufällig eines solchen Mandats erwehnt wird; aber da er das Gegentheil zu wissen glaubt, achtet er die vielleicht misverstandnen Worte nicht; und das Mandat bleibt einige Posttage ohne Widerrede in seiner Kraft. Bey solchen sichtbaren Umständen ist es freylich wahr, zuverläßig und gewiß,

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

wiß, daß ein Befehl vom Könige gekommen sey. Aber vorausgesetzt, daß solche Raserey einmal entstünde, so wäre davon eine Ausnahme. Es ist allerdings wahr, zuverläßig und gewiß, daß der Mann im Hause todt sey, von welchem man vorher in der Stadt sagte, daß er den kalten Brand hätte, von dem nachher das Gerücht des Todes selbst im Hause gewesen ist. Er liegt sich ganz ähnlich im Sarge, wird begraben, es wird getrauret, die Erben treten die Erbschaft an. Er ist todt, gewiß todt. Wer daran zweifelt, ist ein Thor. Und dennoch werden zehn Personen durch Uebereinstimmung eines unerhört närrischen Vorsatzes zureichen, diese feststehende Gewißheit durch eine Ausnahme zu schwächen, wenn es nur solche Personen gäbe. Ich will es also wiederholen: Es sind sehr wenige Erkenntnisse in derjenigen Bedeutung wahr, welche eben deßwegen selten genannt werden muß.

§ 66.

Ferner haben die Wahrheiten, welche in diesem seltnen Grade wahr sind, nicht den geringsten Nutzen ausser nur in der Verbindung mit denen wahren Erkenntnissen; welche nur ordentlicher Weise wahr und zuverläßig sind. Wozu würde es uns helfen, daß wir wissen, zweymahl fünf sey zehn, wenn es oft geschähe, daß wider alles Vermuthen, indem wir die letzten fünf wirklichen Dinge zählten, einige solche Dinge zu den fünf ersten hinzukämen, oder davon verschwänden? Es mag immer wahr seyn, daß zwey Cylinder sich an Grösse zu

einander

einander verhalten, als die Producte ihrer Durchmesser durch ihre Höhen. Wofern die wirklichen Cylinder ihre Grösse unregelmäßig veränderten, oder sich plötzlich in Pyramiden oder Kegel verwandelten; so würde ich den Mathematikus auslachen, der mir seine Demonstrationen als nützlich anpreisen wollte. Und dennoch wissen wir die Folge der würklichen Dinge nicht mit der seltenen Gewißheit, sondern mit der ordentlichen aber vorzüglichen Ueberzeugung. Diese Betrachtung ist sehr wichtig; ich empfehle sie allen meinen Lesern aus Liebe zur Wahrheit und zu ihrem Besten. Die seltenen Wahrheiten (und also diejenigen, welche die Mathematiker mit dem seltenen Grade der Ueberzeugung entweder haben oder zu haben vorgeben) würden mit aller ihrer Gewißheit ein unnützes Gewäsche seyn, wenn der menschliche Verstand nicht andere ordentliche Wahrheiten erkennte, welche, woferne jene brauchbar seyn sollen, erst müssen als wahr, zuverläßig und gewiß vorausgesetzet werden.

§ 67.

Und daher wäre es ein unverantwortlicher und schädlicher Eigensinn in Worten, wenn die Lehrer des menschlichen Geschlechts, nur die seltenen Wahrheiten gewiß, die ordentlichen aber nur wahrscheinlich nennen wollten. Hierdurch redeten sie erstlich dem übrigen denkenden Publico zuwider, welches auch die letzten Wahrheiten gewiß nennet. Würde man nicht eine redliche Ehefrau beschimpfen, wenn man sagte, sie hätte ohne

Gewißheit nur mit grosser Wahrscheinlichkeit, diejenige Person in ihr Bett gelassen, die wie ihr Mann redete, und eine solche Gestalt hatte? Weiß aber irgend eine Frau jemals die Wahrheit, daß dieses ihr Mann sey, mit der seltenen oder mathematischen Gewißheit? Ist nicht die ordentliche Ueberzeugung, welche durch eine grosse Sammlung von Wahrscheinlichkeiten erwächst, und dennoch nicht selbst blosse Wahrscheinlichkeit ist; ich sage, ist nicht eine solche ordentliche Ueberzeugung die einzige, die höchste, die vollkommenste, die sich bey allen nützlichen Fragen in der menschlichen Erkenntniß erreichen läßt? Warum will man denn die Welt verwirren, und eine solche Ueberzeugung, dem Sprachgebrauche zuwider, keine Gewißheit nennen? Der gelehrte oder philosophische Grübeler mag sich die Sprache seiner Studirstube nach Belieben einrichten; er mag die Gegenstände seiner Sinne, nur Erscheinungen oder Gegenstände einer besondern Art von Einbildung nennen; er mag es nur wahrscheinlich heissen, daß die geschriebene Demonstration, welche er ohne wegzugehen, in sein Pnlt gelegt hat, noch darinnen liege: alles dieses schadet ihm nicht, oder er hat seinen Schaden selbst verschuldet. Aber verspottet sey er, wenn er durch seine thörichte Sprache, und durch seine Autorität, die er sich durch nützliche Erkenntniß erworben hat, das Publicum verwirret, und die Grundsäulen der menschlichen Tugend und der Religion zu erschüttern sucht, oder durch seine Thorheit diesen Schaden doch bey einigen verursacht. Denn wo Gott dem

menschlichen Geschlechte eine Offenbarung gegeben hat, welches ich hier nicht voraussetzen will, so ist es ja gewiß, daß das allmächtige Wesen nicht mächtig genug ist, seinen Offenbarungen das Siegel der Gewißheit aufzudrücken, wofern die ordentlichen Wahrheiten, die nicht die seltene Art der mathematischen Ueberzeugung mit sich führen, nicht sollen gewiß seyn, und gewiß genannt werden. Und wenn eine solche Offenbarung uns Pflichten auflegen sollte, welche einem verwöhnten Menschen schwer und unangenehm sind; wird nicht ein solcher Mensch sich des Gewäsches von der Ungewißheit der ordentlichen Ueberzeugung bedienen, theils um sich der unangenehmen Mühe der Untersuchung einer auf den ersten Anblick nur wahrscheinlichen Offenbarung zu überheben; theils um seine heimliche Angst und den Vorwurf anderer znm schweigen zu bringen, die ihm, wegen seiner lasterhaften Neigungen das größte Unglück drohen, weil die Wahrheit dieser Offenbarung gewiß wäre. Sie kann nicht gewiß seyn, wird er sagen, denn ihr Innhalt leidet keine solche Demonstration, als das Verhältniß des Quadrats der Hypothenuse zu der Summe der Quadrate der andern Linien; er wird auch nicht mit meinen eigenen Augen gesehen, nicht von meinen Nerven gefühlt. Sollte er gewiß seyn; so müßten die Zeugnisse Gewißheit haben; so müßte aus Wahrscheinlichkeit Gewißheit erwachsen. Und das ist in Ewigkeit nicht wahr. Die Gelehrten

wissen, daß zu unsern Zeiten einige Philosophen durch ihre Lehrart und Prahlereyen von den Demonstrationen aus unausstößlichen Gründen, zu solchen Entschuldigungen Gelegenheit gegeben haben.

§ 68.

Sieht man die meisten Vernunftlehren an, (denn von allen rede ich nicht) so muß man sich verwundern, wie verächtlich darinnen von dem Schlusse aus der Analogie, oder aus ähnlichen Erfahrungen, auf die Aehnlichkeit anderer, hin und wieder geurtheilt wird. Er soll nur thierisch und pöbelhaft, im geringsten aber nicht philosophisch seyn. Ein Philosoph muß nach ihrer Sprache, die Wahrheit aus ganz andern, aus unumstößlichen Gründen erkennen, aus dem Satze des Widerspruchs, aus dem Satze des zureichenden Grundes. Nun gestehe ich zwar, daß diese Lehrer der Weisheit in ihrer Anwendung des Formulars vom zureichenden Grunde mehrentheils selbst, die analogische Erkenntniß aus dem Aehnlichen, und oft auf eine glückliche Weise, brauchen. Aber damit machen sie nicht gut jenen Schaden, welchen sie der vortreflichen analogischen Erkenntniß, der besten Führerinn der Menschen, durch ihre dagegen bezeigte Verachtung zugefüget haben. Denn, wie ich an einem andern Orte zeigen, werde, so ist das Formular des zureichenden Grundes, so wie es von seinen Erfindern und größten Vertheidi-

gern

gern gebraucht ist, wegen seiner Zweydeutigkeit geschickt, auch gegen den Werth der analogischen Erkenntniß, und zur Sicherheit des allerunvernünftigsten Verwerfens und Zweifelns angewendet zu werden. Bey dieser Lehrart war es unfehlbar, die Regeln der Wahrscheinlichkeit, die uns doch endlich zur Gewißheit führen, mußten in diesen philosophischen Schulen verkannt, verachtet und übel vorgetragen werden. Der eine meint, das Vornehmste von der Wahrscheinlichkeit gesagt zu haben, wenn er spricht: Ein völlig zureichender Grund unserer Erkenntniß macht gewiß, aber ein solcher, dem es an einem oder andern Puncte fehlt, und also unzureichend ist, macht nnr wahrscheinlich. Wahrhaftig, eine recht wunderliche Lehre! Denn z. E. wenn ich weiß, daß fünf Bewegungsgründe zusammen genommen, der zureichende Grund wäre, um welches willen ein gewisser Mensch eine Entschliessung fassen würde; und wenn ich ferner wüßte, daß er vier von diesen Bewegungsgründen wirklich hätte, wenn es aber sehr zweifelhaft ja unwahrscheinlich wäre, daß ihm auch der fünfte Bewegungsgrund gegeben würde: alsdenn wüßte ich freylich den größten Theil des zureichenden Grundes dieser Entschliessung; mir fehlte nur die Wissenschaft von einem Fünfthel desselben: aber wäre es in diesem Falle wohl wahrscheinlich, daß der gesagte Mensch diese Entschliessung fassen würde? So schlecht wird in den berühmtesten Schulen der Philosophen der

Hauptsatz von der Wahrscheinlichkeit vorgetragen! Ein anderer, der es vielleicht besser zu machen denkt, giebt die Lehre, dasjenige sey wahrscheinlich was aus den Umständen eines Dinges folge, und dasjenige sey gewiß, was mit dem Wesen desselben übereinstimme. Es muß solchen Philosophen das Wesen der Dinge, besonders der Substanzen sehr bekannt seyn, da sie den Rath geben, alles aus dem Wesen zu schliessen, was einer Sache gewiß zukommen soll. Sie scheinen auch nicht bedacht zu haben, daß es solche Umstände der Dinge giebt, von deren Daseyn wir sehr gewiß sind, und aus welchen wir also ebenfalls gewisse Schlüsse machen dürfen. Es ist z. E. nur ein Zustand, daß ein Mensch ein Bein gebrochen hat. Aber wenn der einmal da ist; so weiß man aus demselben sehr gewiß, daß er auf den Abend nicht tanzen werde. Die meisten, welche Anweisungen zum Denken schreiben, gebrauchen ihren Verstand nach uudeutlichen Kennzeichen des Wahren, weit besser, als sie selbst in ihren Logiken zu thun rathen. Ich wollte sonst ganze Secten der Philosophie nennen, deren Anhänger, wenn sie ihren eigenen oder ihrer Lehrer Denkregeln folgten, lauter wunderlich Zeug müßten geschrieben haben, wirklich aber die Verfasser sehr nützlicher Schriften sind. Der Mensch handelt nicht allemahl nach den Grundsätzen, die er andern predigt. Dieses thun auch nicht diejenigen Philosophen, welche, weil sie die Regel, nach der Aehnlichkeit oder Analogie zu denken, den Thieren abgetreten haben, einen grossen Theil des menschlichen

Verstandes verlieren müßten, wenn sie in der Ausübung ihres Denkens, dieser so wohl thierichen als menschlichen Regel nicht heimlich wieder gehorchten. Denn man hat sich ja nicht zu schämen, mit den Thieren im Denken wenigstens eine Aehnlichkeit zu haben. Wir gehen ja, wie die Thiere, mit den Füssen, und öffnen wie sie die Augen, wenn wir sehen wollen.

§ 69.

Nach dieser Betrachtung von der Wahrheit, wollen wir wieder zu den verschiedenen Denkarten und Verstandeskräften der Menschen zurückkehren, womit die Wahrheit erkannt wird. Man pflegt das Vermögen, (sowohl überhaupt als schlußmäßig) zu urtheilen, die Urtheilskraft zu nennen. Diese Kraft hat bey verschiedenen Personen nicht einerley Grade und Beschaffenheiten; und dieser Unterschied hängt theils von ihrer angebohrnen Fähigkeit ab, theils aber ist er durch Uebung oder Mangel derselben verursacht. Bey einigen ist die Urtheilskraft fein und scharfsinnig, nemlich bey denen, welche auch über sehr abstracte Gegenstände reflectiren, und dieselbe zu ihren Schlüssen zu brauchen wissen. Aber die vorzügliche Scharfsinnigkeit eines Menschen erstreckt sich selten über Gegenstände von allerley Art. Mancher urtheilt in seiner Favorit-Wissenschaft, (z. E. in der Mathematik,) sehr fein, der doch nur zu sehr groben Urtheilen anderer Art geschickt ist. Der feine Verstand eines Hofmannes ist sehr unterschieden von dem feinen Verstande eines Kunstrichters. Bey einigen Personen

trifft man nicht sowohl ein feines, als ein geschwindes Urtheil an. Sie fassen mit vorzüglicher Fertigkeit viele Erkenntnisse zusammen, davon eine die andere beweiset, oder die allesamt erfordert werden, eine einzige Folgerung zu machen. Wenn solche Genies reden oder schreiben, und sich nicht in die Stelle ihrer Leser und Zuhörer versetzen; so pflegen sie sehr vieles aus den Beweisen wegzulassen, was vor andern ausdrücklich gesagt werden müßte. Sie springen, so zu reden, von einem abgekürzten Schlusse in den andern, und werden der mittlern Erkenntnisse kaum gewahr, welche ihnen zu den folgenden verholfen haben. Es ist auch bekannt genug, daß einige in der Richtigkeit oder Wahrheit ihrer Urtheile und Schlüsse eine größere Fertigkeit erreicht haben, als andere. Diese Gabe ist unter allen die vortrefflichste, besonders wenn man ohne großen Zeitverlust in schweren und neuen Materien wahr zu urtheilen fähig ist. Noch höher hat man ihren Werth zu schätzen, wenn ein solcher Kenner der Wahrheit seine beweisenden Erkenntnisse so durchschauend denkt, und so zu ordnen und auszudrücken gewohnt ist, daß auch andere durch ihn leicht überzeugt werden. Aber nicht allemal ist diese überzeugende Wohlredenheit mit der richtigen Urtheilskraft verbunden. Denn viele haben mehr Geschmack, als kunstrichterliche Wissenschaft der Wahrheit. Diese letzte wird, ohne eigentliches Studiren unter seltenen weisen Lehrern, fast niemals erlangt, als nur in denen Geschäfften, womit man täglich umgeht.

geht. Ausser den gesagten Vorzügen der Urtheilskraft, muß auch noch die Gründlichkeit oder Tiefsinnigkeit derselben in Betrachtung kommen. Ein gründlicher und tiefsinniger Beurtheiler hat alle Beweise seiner Schlüsse, die ein Mensch in seinen Umständen zu denken fähig ist, selbst durchgedacht und sie nicht vermittelst eines guten Zutrauens von andern entlehnt. Die Gründlichkeit fehlt also denen Rechenmeistern, welche keine Beweise zu sagen wissen, warum man bey der Proportional-Rechnung, so, wie sie vorschreiben, verfahren solle. Es ist auch dieses ein Unterschied in der menschlichen Urtheilskraft, daß einige in ihrem Denken nicht zu vielen Abwechselungen fähig sind, sondern gleichsam in ihre angefangene und eine Zeitlang fortgesetzte Reflexionen versinken. Sie müssen daher, wenn sie unterbrochen werden, zur andern Zeit wieder von vorne fast mit eben derselben Mühe anfangen. Ein solches Unglück, welches mir sehr bekannt ist, hindert erstaunlich viel Gutes, und kömmt oft von einer Verwöhnung. Wohl demjenigen, der durch Natur und Uebung eine solche Herrschaft über seine Gedanken hat, daß er nach Beschaffenheit der Umstände den Faden derselben abbricht, und ihn hernach wieder findet, wenn er zu den vorigen Arbeiten zurückkehren will! Ich glaube, dieses ist der vornehmste Theil derjenigen Eigenschaft, welche die Gegenwart des Geistes genannt wird, und welche zum Theil auch auf die Güte des Gedächtnisses beruhet. Doch viele Geschäffte zum Besten

der

der Menschen, werden auch nicht glücklich ausgerichtet, wo man nicht die Reflexionen und Urtheilskraft in eins fort eine Zeitlang anstrenget. Weil die Arbeiten dieser Art oft mislingen, auch wol Schmerzen des Hauptes verursachen und nur spät solche Wirkungen haben, durch welche die Ehre oder andere Absichten befördert werden; so gewöhnen sich selbst unter den Gelehrten die wenigsten zu dieser anhaltenden Arbeitsamkeit eines gründlichen Urtheils. Selbst einige philosophische Systemenschreiber, die überhaupt fleißig genug sind, scheinen es oftmals an dieser Arbeitsamkeit mangeln zu lassen. Sonst würde die Philosophie nicht so viel Fehler behalten, oder so viel neue in die Stelle der alten setzen, als wirklich durch die Nachläßigkeit derer oft großen Geister geschicht, die mit ihren Lehrgebäuden gar zu geschwind fertig werden. Endlich habe ich noch etwas von derjenigen Fertigkeit der Urtheilskraft zu sagen, welche man den Witz nennet. Derjenige heißt witzig, der eine vorzügliche Gabe hat, Vorstellungen umzubilden, und dadurch unvermuthete Erdichtungen und Erfindungen zu machen; oder, welcher nach den Regeln seines Gedächtnisses geschwind zu solchen Vorstellungen gelangt, die wenigstens den Schein haben, daß sie zu seinem Zwecke dienen. Es ergreift ein Witziger ganz sonderbare Gelegenheiten, dasjenige in Fragen, Antworten oder Gesprächen vorzubringen, was er gerne sagen will, wodurch er sich gefällig macht, oder wodurch er seinen Gegner in Verlegenheit setzt, sich aber

Beyfall und Bewunderung zu erwerben glaubt. Der Witz ist eben sowohl eine vorzügliche Beschaffenheit der Urtheilskraft, als des Gedächtnisses, welches auf allerley Einfälle geräth. Doch wird die Urtheilskraft, so ferne man witzig genannt wird, eben nicht auf wichtige Gegenstände und tiefsinnige Betrachtung angewendet. Denn geschicht dieses mit vorzüglicher Fertigkeit, so, daß ganz unvermuthete Beweise, Bewegungsgründe und Erklärungen von einem Menschen in Geschwindigkeit erfunden zu werden pflegen: so giebt man ihm lieber das Lob eines geschwinden Verstandes, als des Witzes. Von diesem Eigensinn der Sprache ist es gekommen, daß man gemeiniglich Urtheilskraft und Witz einander entgegensetzet. Ist nun dasjenige, was ein Witziger hervorbringt, mehrentheils dem Zwecke gemäß; so nennt man seinen Witz den wahren, von welchen man den falschen Witz unterscheidet, welcher auf ein Gerathewohl mancherley Einfälle und Wortspiele hervorzubringen pfleget, davon zuweilen zwar einige zufälliger Weise gelingen, aber auch viele mit der Tugend und Klugheit streiten.

§ 70.

Aller dieser betrachteten Verstandeskräfte, (des Sinnes, des Selbstgefühls, des Gedächtnisses, der Abstraction und der Urtheilskraft,) sind wir uns selbst bewußt. Es ist bekannt, daß man diese Verstandeskräfte in höhere und niedrigere eintheilt. Zu den höhe-

höhern werden gerechnet Abstraction, Urtheil und Bewußtseyn. Aber was ist dieses Bewußtseyn unserer selbst? Ich glaube, daß es ein jeder weiß, der darnach frägt. Doch da es nützlich ist, über das Bewußtseyn unserer selbst zu reflectiren; so will ich mich bemühen, die Frage zu beantworten. Es gehöret dazu die abstracte Idee von dem Subjecte, welches durch das Wort Ich ausgedrückt wird, wenn man innerlich empfindet, daß man denke, sich etwas erinnere, Beyfall gebe, schlußmäßig urtheile, zufrieden und traurig sey, begehre und verabscheue, hoffe und fürchte, liebe und hasse. Ein jeder braucht alsdann das Wort, Ich; er sagt: ich denke, ich erinnere mich, ich begehre, u. s. w. Aber wir müssen nicht denken, daß ein Kind, so bald es anfängt so zu reden, schon die abstracte Idee von seinem Ich habe. Ein Kind sagt Sätze viel eher, als es sie versteht; es scheint zu urtheilen, wenn es noch nur bloße Ideen hat, die erst in der Folgezeit durch Reflexion in mehrere abstracte Ideen aufgelöset werden, und dann erst geschickt sind, durch neue Zusammensetzung mit Beyfall und urtheilsmäßig gedacht zu werden. Es ist damit eben so beschaffen, als wenn ein sehr junges Kind sagt: Dieses ist rund. Es hat keine abstracte Idee von der Ründung, sondern die Satzmäßige Redensart fällt ihm nur bey dem Anblicke der Sache ein, weil sie vormals bey ähnlichen Umständen gebraucht wurde. So, sage ich, ist es auch mit dem ersten Gebrauche der Sätze: Ich bin hungerig; ich will dieß und das. Die Kinder

haben

haben alsdann die abstracte Idee, Ich, eben noch nicht abstrahirt; denn diese Abstraction geschicht sehr langsam, und durch sehr viele wiederholte Reflexionen und Vergleichungen der Gedanken, welche ausgedrückt werden durch: ich sehe, ich höre, ich will, ich will nicht. Nach und nach nemlich wird das Menschlein aufmerksam auf das Aehnliche, was in allen diesen Gedanken gedacht wird, und welches ich zu beschreiben vergeblich suchen würde. Von diesem Aehnlichen erhält es also nach und nach eine abstracte Idee, welche aber sehr verschieden ist von denjenigen abstracten Vorstellungen, welche es sich von andern ähnlichen Dingen macht, die nicht eins (sondern von einander unterschieden) sind. Indem es diesen Unterschied merkt, stellt es sich das Ich, welches sich erinnert; das Ich, welches itzund sieht, hört, empfindet; das Ich, welches ins Künftige hinein hoffet und hinein fürchtet, nicht als eine Sammlung ähnlicher Dinge, sondern so vor, als die Worte: Eins und dasselbe, anzeigen, wenn wir das gestrige und heutige Ich eins und dasselbe heissen. Wenn diese Idee von dem Ich in einem Kinde so zur Fertigkeit geworden ist, als eine abstracte Idee, welche diesen Namen verdienet, seyn muß; alsdann ist bey ihm das Bewußtseyn seiner selbst allmälig entstanden, um künftig verstärkt zu werden. Wie aber die Deutlichkeit unserer Ideen nicht allemal wirksam ist, sondern mehrentheils nur in Bereitschaft stehet, wirksam zu werden:

den: so ist auch das erworbene Bewußtseyn unserer selbst die wenigste Zeit wach und wirksam, es schläft mehrentheils, aber in einem leichten Schlafe. Es ist daher, wofern ich das Wort, Bewußtseyn, recht verstehe, diese so genannte Verstandeskraft unterschieden von dem bloßen Selbstgefühle, oder innerm Sinne. Der innere Sinn wirkt sehr früh; sein Gegenstand sind unsere Vorstellungen. Das Bewußtseyn kömmt viel später; sein Gegenstand ist — Ich selbst. Ich selbst, Ich selbst bin sein Gegenstand. Was ist aber dieß Ich selbst? Es ist, Ich selbst, etwas Aehnliches demjenigen, was ein jeder, der eine geübte Abstraction hat, auch, Ich selbst, nennt. Wer mir nicht das Recht zuerkennt, eine wunderliche Frage mit einer wunderlichen Antwort abzuweisen, der erinnere sich des 60sten Paragraphen. Ueberhaupt muß ich ein für allemal sagen, daß ich mich nicht mit einem Menschen zu philosophiren getraue, der nicht sein Ich selbst kennt, oder der mich nicht versteht, wenn ich von meinem Ich selbst rede; oder der vorgeben will, daß er von seinem Ich selbst ganz anders urtheilen müsse, als ich von dem meinigen urtheilen werde. Denn er ist alsdann entweder nicht aufrichtig, oder er gehört mit mir nicht zu einerley Art, und ist mir ein Bürger des Monds, des Jupiters oder Saturns, den ich zu wenig kenne, um seine Natur zu beurtheilen.

§ 71.

Bey den wichtigsten Wahrheiten schadet es oft, überflüßige Worte zu machen. Denn unter den über-

überflüßigen kommen alsdann auch zweydeutige vor, die wenigstens den Schein haben, etwas Falsches anzuzeigen. Und hiedurch verursachen überflüßige Erklärungen eben den Schaden, (§ 43.) als zusammengeraffte Widerlegungen und Beweise. Denken muß derjenige, mit dem ein Freund der Wahrheit von wichtigen Dingen reden soll. Will er das nicht, kann er das nicht; so wird man ihm durch überflüßige Worte vergeblich zu helfen suchen. Ich bereite mich itzund, theureste und geehrteste Leser, zu der Betrachtung der wichtigsten Gegenstände. Was ist einem jeden wichtiger, als — Er selbst? Ich sage, als Er selbst, als seine Dauer, und sein Unterschied von verächtlichen Dingen, welche zerstieben, in stinkende Dünste aufgelöset werden, und eine Nahrung der Ratzen und Würmer sind, oder als ein Salpeter an der Wand des Grabes hängen. Ihr Mitfreunde der Wahrheit, strengt eure Aufmerksamkeit an! Ich werde nicht viel Worte machen, euch nicht in dem Labyrinthe willkührlicher Definitionen durch Cirkel herumführen, die eurem Verstande einen Schwindel verursachen, damit ihr die Untauglichkeit der darinnen gepflanzten Beweise nicht sehen mögtet. Ich werde oft sehr kurz reden, aber desto stärkere Aufmerksamkeit und längeres Nachdenken wünschen. So wollen wir unsere Selbstbetrachtnngen fortsetzen.

§ 72.

Das Bewußtseyn meiner selbst ist mir unterschieden von derjenigen Handlung, wodurch ich nur bloß

allerley Dinge von einander unterscheide, und das Weisse nicht für schwarz, einen Baum nicht für ein Haus ansehe. Ich kann die Lehrart derer Philosophen nicht ertragen, welche solchen Unterscheidungen den Namen des Bewußtseyns geben, und deswegen so freygebig sind, auch den Thieren das Bewußtseyn ihrer selbst beyzulegen. Nach dem Sprachgebrauche des übrigen denkenden Publici, hat das Wort, Bewußtseyn unserer selbst, eine weit edlere Bedeutung, nemlich diejenige, davon ich eben itzt die Idee, so gut, als möglich, rege zu machen gewünscht habe. Man suche für diese große Gabe des menschlichen Verstandes ein ander Wort, als, Bewußtseyn unserer selbst; es wird vergeblich gesucht werden. Also muß man diesen Ausdruck durch keine niedrigere Bedeutungen entadeln, vielweniger das mit Recht so benamte Bewußtseyn unserer selbst ohne Namen lassen.

§ 73.

Was aber den Verstand der Thiere betrifft, so habe ich meine Unbekanntschaft mit demselben sehr oft bezeugt. Ich zweifle, ob und wie viel sie Reflexion, Abstraction und Beurtheilung ausüben, und wie es etwa in Ansehung des Bewußtseyns mit ihnen beschaffen seyn möge. Sinne, Gedächtniß, Erwartung des Aehnlichen, und einiges Selbstgefühl, haben sie gewiß, und darum nenne ich diese Verstandeskräfte die niedrigern. Auch ist kein Zweifel, daß überhaupt unser Verstand, wenn wir ihn mit dem uns von den Thieren bekannten Verstande vergleichen, sehr viele,

sehr

sehr große Vorzüge hat. In dieser Vorzüglichkeit betrachtet, wird unser überthierischer Verstand die menschliche Vernunft benamt, sofern wir nemlich mit diesem Worte bloß die Vorstellungskraft des Menschen, oder seine ursprüngliche Fähigkeit anzeigen. Sie ist die angebohrne Vernunft, und hat bey verschiedenen Menschen verschiedene Grade, weil die Erfahrung zeigt, daß zwey Personen, bey gleicher Uebung, sich in einem sehr verschiedenen Grade über die thierische Erkenntniß erheben.

§ 74.

Der Zustand solcher Menschen, welche unter den Thieren in der Wildniß gefunden sind, zeigt deutlich, daß die angebohrne Vernunft einem noch in den tiefsten Abgründen verborgenen Schatze gleiche, der sich nicht selbst ausgraben, ans Licht bringen und zum Gebrauche darbieten kann. Es werden Bergleute erfordert, und diese sind, in Betrachtung unserer, die Menschen, welche schon deutliche Begriffe und das Bewußtseyn ihrer selbst haben, und uns durch Umgang ihnen täglich ähnlicher machen. Wenn diese Aehnlichkeit so groß geworden ist, daß wir zum Umgange mit andern geschickt sind, daß wir Nachrichten und das Begehren anderer verstehen, und viele unserer Handlungen, nach denen, durch analogische Erfahrung oder durch Zeugniß vermutheten, Folgen einrichten; so nennt man uns in einer andern Bedeutung vernünftig, als bey unsrer Gebuhrt. Diese Vernunft ist die erworbene Geschicklichkeit zum über-

thierischen Umgange, deren Anfang, der Zeit nach, nicht zu bestimmen ist; die täglich anwächst, und endlich zu demjenigen Grade kömmt, welchen man die bürgerliche Vernunft nennen mögte. Diesen Grad sprechen wir einem Kinde bis ins zehnte oder funfzehnte Jahr ab. Und die bürgerlichen Gesetze pflegen die Verbrechen, welche vor der bürgerlichen Vernunft begangen werden, nicht auf so strenge Art zu strafen, als deren man sich nachher schuldig macht. Aber da die erworbene Fertigkeit der Vernunft nach und nach, (bey einem früher, bey dem andern später) anwächst, und doch in den Gerichten eine Zeit bestimmt werden muß, wann ein Mensch, in Ansehung seiner Verbrechen und Contracte, nicht mehr als ein Kind, sondern als ein vernünftiger Mensch angesehen werden soll; so ist es kein Wunder, daß die Gesetze verschiedener Staaten diese Zeit hier verkürzt, dort verlängert haben. Es giebt Oerter, wo man im funfzehnten, sechszehnten, siebenzehnten, oder erst im fünf und zwanzigsten Jahre vernünftig wird. Doch noch etwas von der erworbenen Vernunft überhaupt! Wenn eine Anzahl neugebohrner Kinder ohne weitern menschlichen Umgang, an irgend einem Orte Mittel zur Erhalung des Lebens hätten, und zusammen aufwüchsen; so glaube ich, (doch mit einigem Zweifel,) daß diese Gesellschaft niemals, auch nicht im tausendsten Geschlechte, die erworbene Vernunft des Umganges erhielten, und zu einer überthierischen Sprache gelangten. Meine Meynnng gründet sich auf die

Aussagen von wilden Menschen, als sie zum Gebrauche ihrer Vernunft gebracht waren. Sie gingen mit ihrem Bewußtseyn nicht weiter zurück, als sie würden gethan haben, wenn sie zur Zeit ihres Eintritts in die menschliche Gesellschaft erst wären gebohren worden, so gar daß sie die Oerter, wo sie gelebt hatten, nicht kannten. Und was ist nicht der taub-gebohrne Jüngling bey Berlin, dessen Herr Sack in dem vertheidigten Glauben in der ersten Betrachtung auf der 10ten Seite erwehnt, für ein merkwürdiges Exempel? Dieser Elende hatte einmal Schweine schlachten sehen. Als er einige Tage darauf mit einem Briefe nach einem andern Dorfe verschickt wurde, begegnet er einer Frau, reißt sie zu Boden, sticht ihr mit seinem Messer die Gurgel ab, schneidet ihr den Leib auf, nimmt das Eingeweide heraus, und besieht solches ganz ruhig, läßt sich auch durch einige dazu gekommene Leute, die er ganz gelassen heranna-hen siehet, nicht stören; und als diese wirklich herzu eilen, läßt er sich ganz willig greiffen, ohne die geringste Furcht und Scham, oder sonst ein Zeichen spüren zu lassen, daraus man hätte abnehmen können, daß er die geringste Empfindung gehabt hätte, eine böse That begangen zu haben. Von eben diesem vortrefflichen Schriftsteller habe ich es, daß Condamine in der Relation d'un Voyage fait dans l'interieur de l'Amérique méridionale, das Daseyn von Nationen bezeugt, die es im Zählen nicht weiter, als bis auf drey bringen können. Der Herr Professor Egede in Co-

penhagen aber hat mir selbst bezeugt, daß die Grönländer in einer so denklosen Dummheit gelebt haben, seinem Herrn Vater, dem ersten Mißionarius, auf die Frage, wer das Land, das Meer und die Sonne gemacht habe? zu antworten: sie hätten niemals daran gedacht, sie bekümmerten sich auch nicht darum, sondern wären zufrieden, wenn sie nur Fische und Seehunde genug fingen. Auf die fernere Frage, daß aber doch wol jemand seyn müßte, der das alles gemacht und dergestalt eingerichtet habe, weil ja nicht einmal einer von ihren Kähnen von selbst entstünde; erwiederten sie, das sey wahr; und so würde es denn wol ein Grönländer gewesen seyn. Nach Ueberlegung solcher und ähnlicher Exempel habe ich diejenigen Philosophen immer geruhig philosophiren lassen, welche entweder aus dem innern Gefühl eines Zustandes, worinnen sie selbst niemals gewesen sind, oder a priori aus dem Wesen der Dinge, und aus der Absicht Gottes, das Daseyn eines angebohrnen, nicht erworbenen Gewissens, und die angebohrne Unterscheidungskraft der wesentlichen Schicklichkeit und Unschicklichkeit, des wesentlichen Rechts und Unrechts der Dinge, oder das angebohrne moralische Gefühl, oder die angebohrne Empfindung einer Verbindlichkeit und Dependenz von einem unsichtbaren höhern Wesen, zwar in der besten Absicht, aber doch nicht mit Wahrheit beweisen. Doch davon will ich an einem andern Orte alles Erforderliche sagen, und hier nur anmerken, daß ich aus den angeführten Exem-

peln

peln sehr zweifle, ob jene Gesellschaft von wilden Kindern jemals zum Gebrauche ihrer Vernunft gelangen würde. Dieser Zweifel würde mich (wenn ich es sonst nicht schon wüßte) auf die Vermuthung bringen, daß die Stammeltern des zur Vernunft gekommenen menschlichen Geschlechts entweder gleich ursprünglich ganz andere Fähigkeiten, als wir, gehabt hätten, oder durch übermenschliche Mittel, durch Umgang mit höhern Wesen, zum Gebrauche ihrer Vernunft gelanget wären.

§ 75.

Das Wort, Vernunft, ist noch zweydeutiger, als ich es bisher gezeigt habe. Ein Mensch, der seine Vernunft nicht hat, ist ein solcher, der ungeachtet des Gebrauchs der gewöhnlichen Mittel, nicht zu dem gewöhnlichen Grade der erworbenen menschlichen oder bürgerlichen Vernunft gebracht wird, oder, wenn er ihn ehemals hatte, durch Krankheit und durch erstaunliche Affecte ihn verlohren hat. In dem letzten Falle heißt er ein Wahnsinniger. Ein hoher Grad des Wahnsinnes ist die Raserey. Es ist merkwürdig, daß einige Thiere auch in einen solchen Zustand kommen, welcher Tollheit genannt wird. Sie sind nemlich alsdann toll, wenn sie wider die gewöhnliche Art solcher Thiere handeln, die gewöhnlichen Mittel zu ihren wenigstens scheinbaren Zwecken nicht anwenden, wenn sie das nicht kennen, was ihnen im ordentlichen Zustande bekannt seyn würde, und wenn

sie denen Thieren und Menschen Schaden zufügen, denen sie sonst nicht zu schaden pflegen. Bey dem Wahnsinne der Menschen werden sonderbare Dinge angemerkt, von deren Ursache oder Art und Weise, wir aus der Erfahrung nichts wissen. Es giebt Kräuter und andere Dinge, deren Genuß oder Berührung wahnsinnig macht. Mancher Wahnsinniger ist nur unvernünftig in einer oder anderer Betrachtung, und hat im übrigen eine hellere Vernunft, als in seinem gewöhnlichen Zustande. Bey manchem wechselt Wahnsinn und Vernunft nach den Jahrzeiten ab, oder nach den Oertern, wo sie sich befinden, oder nach den Erinnerungen, die ihnen verursacht werden, oder nach dem Gebrauche und Nichtgebrauche gewisser Hülfsmittel. So gar Musik oder Tanz sind zuweilen eine Cur des Wahnsinnes. Besonders sind in diesem Zustande, gleichwie im Traume, manche falsche Einbildungen wirksam. Von denselben scheinet dieses die Ursache zu seyn, daß die vorzügliche Stärke des sinnlichen Vernehmens und Empfindens, die sie in dem ordentlichen Zustande von den Erinnerungen des Gedächtnisses und von den Chimären der Ideen-Bildung unterscheidet, alsdann nicht Statt findet. Aber dieses ist doch immer wenig oder nichts gesagt. Eben darum, weil diese Dinge sonderbar sind, uud entweder nicht von uns erfahren, oder doch alsobald durch die Vergessenheit ausgelöscht werden: so können wir von den Ursachen dieser Dinge wenig Schlüsse machen. Aber ich bitte hieraus nicht zu folgern

gern, daß unser Gedankenzustand uns unbekannter sey, als andere Dinge. Keinesweges! Nichts ist uns bekannter, als dieser. Denn was wir auch für Gegenstände betrachten, so stößt sich unsere Aussicht in die Ursachen, bald an die dunklen Gränzen unserer Unwissenheit. Ist uns der Schall, das Licht, die Schwere, die ausdehnende Kraft, die magnetische Kraft, das electrische Feuer, die Art der Zeugung, das Keimen der Pflanzen, der Zusammenhang, die Flüßigkeit, und manches andere, nebst den Ursachen, die unmittelbar oder mittelbar, mit oder ohne Beyhülfe, diese Dinge wirken; ich sage, ist uns alles dieses wohl bekannter, oder auch nur in demselben Grade bekannt, als der Zustand unserer Gedanken? Das übertriebene Klagen über die Unbekanntschaft mit unserer Seele hat schon manchen verwirrt gemacht. Viele entschuldigen sich damit, wenn ihnen daran gelegen ist, zu zweifeln, ob sie eine Seele haben; oder es gar festzusetzen, daß ihre Seele nichts, als eine Folge von sehr subtilen Bewegungen und Zitterungen der Nerven sey, davon einige sich einander in einer gewissen Ordnung reizen und wieder zur Ruhe bringen.

§ 76.

Ich will aber durch Selbstbetrachtungen manchen mit seiner Seele bekannter machen, als er schon ist. — Ich, Ich selbst vernehme die Gegenstände meiner Sinne — Ich, Ich selbst fühle meinen Schmerz und mein Vergnügen, und meine Neigungen und Vorsätze. — Ich, derselbe Ich, kein andrer, denkt zu-

rück in meine vorigen Gedanken. — Ich, derselbe Ich, bildet sich, wenn er will, allerley oft recht wunderbare Denkbilder. — Ich, Ich selbst urtheile über mich selbst und andre Dinge. — Ich selbst, — Ich selbst, Ich, — So vielmal ich es denke, ist es doch Eins, nicht ein vielfaches Ich. — Ich bin morgen auch noch Ich, derselbe Ich, nicht aber nur etwas mit dem jetzigen Ich Aehnliches. — Mein Fuß, meine Hand, mein Magen, mein Blut, meine Lunge und Leber, meine Knochen, mein Gehirn, sind mein; aber Ich bin Ich, und nicht dieses. Nein, dieses zusammen ist mein Körper, zwar etwas mehr mein, als mein Kleid, aber doch nicht Ich selbst; ob gleich andre, die das rechte Mich nicht kennen, diesen meinen Körper Mich heissen. — Ich muß mich, wenn ich rede, nach ihrer Sprache richten — Aber ich unterscheide das wahre Ich von dem sogenaunten, welches ihm zugehört, und in seinem Gebrauche steht, recht gut. — Ich will ein Wort erfinden, wodurch das wahre Ich bezeichnet werde. — Dieß Wort sey das Wort Seele. — Ich bin Seele, — Seele ist Ich. — Ich rede uneigentlich, wenn ich sage, daß ich eine Seele habe. — Keine Sache hat sich selbst, — Sie ist dasselbe. — Ich, Seele — Ich unterscheide mich von meinem Körper. — Seele, du bist Ich, Ich bin Du. —

§ 77.

Aber wann ward ich? Wann ward die Seele? Früher, als ich mich dessen besinne, bin ich da gewesen.

sen. Wann ward mein Leib? Auch er ist vor dem Bewußtseyn meiner selbst da gewesen. Anfangs klein, sehr klein. Wie? sollte ich, sollte die Seele ohne den Leib seyn können, oder jemals gewesen seyn? So viel sehe ich den Augenblick, sie kann seyn ohne so großen Leib, als ich itzt habe. Sie hat anfangs einen weit kleinern Leib belebt. Sie ist nicht durch so vielen Raum ausgebreitet, als itzt mein Körper einnimmt. Ich, ich selbst, bin nicht etwas, so sehr ausgebreitetes, als mein itziger Leib. Nein! nicht ein Theil der Seele wird von dem andern getrennt, wenn ich einen Arm, ein Bein, Blut, und etwas Fleisch verliere. Ich verliere sie, wenn dieß Unglück mich trifft, und ich bleibe doch ganz da. — Ich selbst bleibe denn ganz da. — Vielleicht war ich schon da, ehe ich einen Leib von menschlicher Form hatte. — Und hatte ich damals einen andern; was weiß ich, wie klein der war. — Ich müßte etwas ohne allen Beweis behaupten, wenn ich festsetzen wollte, daß etwas großes Körperliches zu meinem Daseyn erfordert werde. — Dieser mein Leib wird verwesen; aber ich müßte etwas ohne Beweis behaupten, wenn ich festsetzen wollte, daß meine Seele so groß wäre, oder aus solchen Theilen bestünde, daß sie in ihm und mit ihm verwesen müßte. — O wie gern wollte ich mehr von mir, von der Seele wissen. Ich will mein Nachdenken fortsetzen.

§ 78.

Die Nerven sind die Instrumente meines sinnlichen Vernehmens, und meiner willkührlichen Bewegung — Diese Nerven laufen alle in das Gehirn zusammen — da ist ein Ort, wo sich die Bewegungen aller sinnlichen Werkzeuge concentriren — und eben dieser Ort ist der Anfang der willkührlichen Bewegung — wie klein, wie groß dieser Ort sey, weiß ich nicht — aber klein ist er — Wie, wenn mein Leib sich zu der Seele oder zu mir verhielte, wie eine Wohnung voller vereinigten Maschinen gegen gegen ein lebendiges Wesen, welches in derselben an einem so vortheilhaften Orte wohnte, daß es jeden Theil der Maschine bewegen, und wieder vernehmen könnte, was die Maschine von aussen berührte? Ja diß ist so wahrscheinlich, als etwas von dieser Art seyn kann — Das Gegentheil wird durch keine Vermuthungsgründe bestärkt — Ich bleibe bey diesem Gedanken stehen, bis ich etwas bessers lerne — Mein Leib, besonders mein Haupt, und besonders mein Gehirn, ist die Wohnung von mir selbst, von der Seele.

§ 79.

Ich bin itzund nicht anderswo, die Seele ist in meinem Haupte; mit ihm bewegt sie sich von einem Orte zum andern — Sie ist zwar eine von dem sinnlichen Körper verschiedene Substanz, denn der Bewohner ist keine Beschaffenheit der Wohnung, er ist für sich selbst bestehend — dennoch aber habe ich, hat

die

die Seele etwas mit meinem und allen Körpern ähnliches — sie wird nemlich bewegt — Eine Substanz, die bewegt wird, muß irgend eine Grösse, irgend eine Räumlichkeit, irgend eine Figur haben — Dies urtheile ich auch von der Seele, und lasse mich davon weder durch die Wortspiele der Philosophen, noch durch die Drohungen der Inquisitoren abschrecken — Diejenigen, die am wenigsten für ihre Seele sorgen — mögen durch unnütze Grübeleyen sehr gelehrt darthun, daß die Seele nicht den Leib bewege, daß die Begebenheiten der Werkzeuge der Sinne, mir, meiner Seele, nicht zu sinnlichen Vernehmungen verhelfen; sie mögen alle wahre Gemeinschaft zwischen Seele und Leib verbieten. Ich habe doch keine solche Seele, wie sie es wollen — ich bin eine der Bewegung fähige Seele und mit derjenigen Aehnlichkeit derselben, die sie mit jedem Körper hat, ganz wohl zufrieden — Ich schäme mich nicht, die Seele schämt sich nicht, mit dem Körper eine Umschränkung zu haben, gleich wie ich mich nicht schäme, in etwas den Thieren ähnlich zu seyn. Hierdurch werde ich eben so wenig ein verweslicher Körper, als ein unvernünftiges Thier — Es sey derjenige, der es seyn will, so einfach wie ein mathematischer Punct; ich lasse mich in die Wortspiele von der Einfachheit nicht ein — das weiß ich, ich sey eine einzige Sele, ein einziges Ich, welches ich von meinem sichtbaren Körper ganz wohl unterscheide — und ich schliesse aus der mir unbekannten Grösse und Figur der Seelen eben so wenig etwas

Nach-

Nachtheiliges gegen ihr Daseyn, gegen mein Daseyn nach meinem leiblichen Tode, als man überhaupt die Meinung haben darf, daß ein räumliches Wesen zur längsten Dauer nicht geschickt sey.

Zusatz.

Eine Erdichtung von einem Gedankengebäude.

Wie sehr wünschte ich, daß ich mit meinen Lesern auf dem graden und angenehmen Wege zur Wahrheit bleiben dürfte! Aber ich bin verbunden, in der folgenden Betrachtung über die abstracten Wahrheiten und Irrthümer sie oftmals ein wenig seitwerts durch Dornhecken und Moräste, durch steile Oerter und unterirrdische Gänge zu führen, biß sie mit eignen Augen sehen, daß dieses die rechten Wege zum Tempel der Wahrheit nicht sind, und mit mir in die Heerstrasse zurückkehren. Denn bey dem Anfange dieser Abwege halten sich Wegweiser auf, die eine sehr erfahrne Mine machen, und durch ihr Ansehen ganze Caravanen, die ihnen folgen wollen, um sich versammelt haben. Diese Wegweiser sind so überredend, daß sie die eifrigsten Verehrer der Wahrheit, welche auf der Heerstrasse bleiben, in beständiger Furcht unterhalten, ob sie auf dem rechten Wege sind. Durch diese Furcht wird mancher verdrüßlich, weiter zu gehen, und begiebt sich in die Werbhäuser der Zweifelsucht, der lasterhaften Irrthümer, oder der Unempfindlichkeit. Einige aber überlassen

sich

sich diesen Führern, welche die Kunst verstehen, ihren Begleitern die augenscheinlichsten Gefahren zu verbergen und immer mächtig ausrufen: Je steiler, desto näher zur Wahrheit. Beydes zu verhüten, muß ich meine Begleiter bitten, zuweilen seitwärts mit mir auszuweichen, um mit ihren eigenen Augen zu sehen, oder an ihren Nerven zu fühlen, wie wenig diese Wege den Ruhm verdienen, den man von ihnen ausbreitet. Um nun zu dieser Arbeit einige Kräfte zu sammeln, will ich die Seele meiner geübten Leser auf eine Zeitlang in eine nicht ermüdende und ergötzende Thätigkeit setzen, und sie in einer lehrreichen Erdichtung von einem Gedankengebäude vieles auf eine angenehme Art erinnern, was ich schon gesagt habe, auch etwas neues hinzusetzen, was auf diese Weise für verständige Leser deutlich genug gesagt wird, und wovon der grosse Haufen keinen Nutzen hat.

Es sey also der Inbegriff der menschlichen Erkenntnisse, ein Gebäude. Wer giebt die Materialien, welche hier in den Begriffen bestehen, darzu her? Die Antwort ist leicht. Sie kommen nemlich größtententheils von unsern Sinnen, aber nur diejenigen, welche sehr grob, unbehobelt und unbearbeitet sind. Das Selbstgefühl verschafft uns die kleinern Materialien, aber nicht eher, als biß die Sinne schon eine große Menge ihrer Waaren zusammengeführt haben. Dieser Vorrath wird erstaunlich vermehrt durch diejenigen Begriffe, welche von andern in Unterredung und Schriften mitgetheilt werden. Das Gedächt-

niß

niß ist immer bereit, auf die Erhaltung und Bewahrung des Zusammengebrachten Aufsicht zu haben. Aber sein Geschäft wird ihm zu weitläuftig; es fürchtet, für nichts zureichend zu sorgen, wenn es ohne Wahl und Hülfe für alles sorgen wollte. Daher setzet es sich dieses zur Regel, daß diejenigen Dinge, welche ihm von den Sinnen und dem Selbstgefühle inständiger empfohlen, oder mit dem Stempel der Empfindung bezeichnet sind, vor allen andern müssen bewahrt, und vor Beschädigung gesichert bleiben. Alles Uebrige aber wird nur von ferne übersehen, und ausser dem Behältnisse der beachteten Dinge mehrern Zufällen bloß gestellet. Das Gedächtniß hat zwey Gehülfinnen, zwey Eheweiber, welche beständig schwanger sind, und unzählig viel Kinder zur Welt bringen. Die Namen dieser Weiber sind Erinnerung und Umbildung, und ihr Geschäft stimmt mit diesen Benennungen überein. Wenn neue Materialien angekommen sind, nnd das Gedächtniß sie schon in Empfang genommen hat, erinnert die erste dasselbe, das hie oder da andre Materialien derselben Art ihre Stelle bekommen hätten. Es ist nicht gut, sagt sie, daß wir die ähnlichen Dinge so weit auseinander streuen, da einzelne Stücke ohne andre ihres Gleichen selten im Bauen gebraucht werden; laßt uns sie, als wenn sie Eins wären, mit einem gemeinschaftlichen Namen belegen. Das Gedächtniß ist längst gewohnt, diesem Rathe zu folgen. Diese kluge

Frau

Frau hat noch etwas erfunden, welches künstlicher ist. Es kommen mehrentheils Dinge vor, die wegen ihrer verschiednen Zusammensetzung und mannigfaltigen Beschaffenheit sowohl hierhin als dahin, und nach 100 Orten hinzugehören scheinen. Diese bringt sie zwar zu denenjenigen Haufen, womit sie die vorzüglichste Aehnlichkeit haben. Aber damit dieselben auch mit denen Dingen, welchen sie, in nicht solchem Grade, ähnlich sind, leicht zusammen gefunden werden; so hat sie die Reflexion, eine ihrer Töchter, von Jugend auf darzu angeführt, an jedes Ding so viel Zeichen zu heften, als es verschiedne Beschaffenheiten hat, und die Zeichen so einzurichten, daß ein jedes nach solchen Oertern hinweise, wo ein Vorrath von Dingen, welche eben diese bezeichnete Beschaffenheit haben, anzutreffen sind. Seit dem Heranwachsen dieser Tochter gingen die Absichten der Eltern weit besser von Statten. Die Bewahrung und Ordnung des Anvertrauten ward dieser Familie so leicht, daß sie Zeit genug haben, auf dem Materialienplatze bloß zur Lust und schauend herumzugehen. Die Richtung ihres Weges wird nach einem unsichtbaren Zuge bestimmt, den eine weise Gottheit verursacht. Denn es ist in Absicht auf das aufzuführende Gebäude von großer Wichtigkeit, welchen Materialstücken sie oft oder selten nahe kommen, weil ihre Gegenwart denselben eine wundernswürdige Kraft ertheilt, sich nach und nach in Dinge ganz andrer Art, nemlich in abstracte Begriffe, zu verwandeln, welche, weil die Entstehungsart regelmäßig ist, unter

einander so ähnlich und verschieden sind, als es die ursprünglichen Dinge waren. Ginge diese Verwandlung nicht vor, so würden die alten aufbewahrten Materialien zu dem aufzuführenden Gebäude wenig oder nichts taugen. Doch bald hätte ich der Umbildung, welche auch zu dieser Familie gehört, vergessen. Diese Person ist sich zu verschiedenen Zeiten erstaunlich unähnlich. Zwar ist ihr beständig Geschäft, aus einem gewissen Staube oder aus abgebrochenen Stücken neue Materialien zu bilden. Aber bald gesteht sie ihren Verwandten, daß diese Dinge aus ihrer Phantasie kommen; bald sucht sie ihnen einzubilden, daß es hergeführte Dinge seyn, und verlangt, daß dieselben zu den andern sollen hinzugefügt und aufbewahrt werden. Zuweilen ist ihr Werk brauchbar und daurhaft, und es findet sich oft, daß sie etwas gemacht hat, welches man irgend einem derjenigen Dinge, welche von den Sinnen täglich herzugeführt werden, hernach ähnlich befindet. Aber mehrentheils verfällt sie auf ungeheure und chimärische Erfindungen, die am meisten von ihr geliebt werden. Damit man nun dieselben unter den ordentlichen Materialstücken aufbewahren möge; so nimmt sie entweder die Zeit des Schlafes und der Krankheit der Ihrigen wahr, sie dahinzustellen; oder versichert sie, gehört zu haben, daß es in dem Lande der fünf Sinne auch an so sonderbaren Dingen einen Vorrath gebe, erwartet alsdann die Zeiten der Verwirrung und des Schreckens; zeiget ihre Meisterstücke, und ruft: Dies schicken uns die Sinne!

Das Gebäude wovon ich rede, ist von besondrer Art. Es ist von erstaunlicher Weitläuftigkeit. Und die einzelne Familie, die ich beschrieben habe, ist nur eine einzige von vielen, die fast aus eben solchen Personen bestehen. Das Werk wird immer größer, aber niemals fertig. Viele Theile, die schon angebaut sind, werden wieder niedergerissen, oder für zu schwach erkannt, dasjenige zu tragen, dem sie zur Grundlage dienen sollen, in welchem Falle andre an ihrer Statt untergeschoben werden. Doch ich habe die Bauart noch nicht beschrieben.

An dem ganzen Werke arbeiten verschiedene Künstler, eine unzählbare Menge, die bald einig, bald uneinig sind. Die Anführer grosser Haufen haben folgende Namen. 1) Der Sinnenzwang; 2) der Ideenzwang; 3) der Widersprecher; 4) der Analogist; 5) Die Vorurtheile; 6) der Ideal-moralist. Es giebt viele gleichnamige Haufen, viele gleichnamige Anführer. Aber ich will nur von einer Gegend dieses Bauplatzes reden.

Die größte Freundschaft ist unter den ersten Dreyen, und man sagt, sie hätten sich noch niemals entzweyt. Der Sinnenzwang hat mit den seinigen, folgende Verrichtung. Wenn von den Sinnen und dem Selbstgefühle neue Materialien herzugeführt werden, und es fällt ihm eine abstracte Idee in die Augen, welche sich nicht nur einigermassen, sondern auch so genau dazu schickt, wie ein abgebrochnes Stück zu demjeni-

gen, wovon es ist abgebrochen worden; so fügt er beydes den Augenblick zusammen, und nennt ein solches Werk ein sinnlich Urtheil, oder eine einzelne Erfahrung. Er legt es nicht dahin, wo das Gebäude schon hoch ist, sondern ganz niedrig, und allenfalls nur über andre sinnliche Urtheile, mit welchen er es zusammen verbindet. Denn, spricht er, ich lege den Grund, worauf andre bauen sollen. Seine Absicht wird sehr gehindert durch die Vergessenheit, welche nebst der Unwissenheit, ihrer ältern Schwester, und dem Irrthume, ihrem jüngern Bruder, aus dem Umgange des Anfanges mit der Fortschreitung noch eher sind erzeuget worden, als die bessern Kinder derselben, nemlich das Gedächtniß und die Einsicht. Diese Vergessenheit, sage ich, ist sehr diebischer Natur, sie stiehlt ein sinnlich Urtheil nach dem andern, ich weiß nicht zu welchen Absichten. Gnug sie stiehlt dieselben, wo sie nicht sehr festgelegt sind. Seitdem der Sinnenzwang diese Dieberey gemerkt hat, ist er zwar beflissen, seine gelegten Grundstücke fester mit einander zu verbinden, auch wohl die alten Verbindungen nachzusehen. Aber die Vergessenheit stiehlt noch immer, obgleich weniger, als zuvor. Die Umbildung aber ist dem Sinnenzwange auf eine andre Art zuwider. Sie arbeitet mit Hülfe ihrer Untergebnen solche Dinge aus, die mit den sinnlichen Urtheilen eine grosse Aehnlichkeit haben; sucht sie mit den sinnlichen Urtheilen zu befestigen, und spricht: Auch ich lege den Grund, worauf andre bauen sollen.

Der zweyte Künstler ist der Ideenzwang. Er hat allemal ein aufmerksames Auge auf dasjenige, was sein Freund gearbeitet und befestigt hat. Findet er darinnen zwey Begriffe, von solcher Art, daß kein einziger aus der ersten Art ohne einen der zweyten Art dauerhaft seyn würde, welches er bey vielen augenblicklich einzusehen fähig ist; so nimmt er einen der ersten Art, und verbindet ihn, vermittelst seines Universal-Küttes, auf ewig. Dies Werk nennt er einen Grundsatz, nicht darum, weil er die sinnlichen Urtheile, welche schon zum Grunde liegen, von ihrer Stelle verdrengen will, oder weil er verlangen sollte, daß die sinnlichen Urtheile auf seine Grundsätze gebaut würden; sondern weil er auf dieselben weiter in die Höhe zu bauen gedenket. Dieses thut er auch wirklich. Er leget auf seine Grundsätze die Folgen derselben, nemlich solche Aussprüche, deren Begriffe zwar mit eben demselben Universal-Kütte zusamen verbunden werden, aber deren Geschicklichkeit darzu, er erst alsdann einsieht, wenn er Versuche macht, was für Arten der Dinge von den schon gelegten Grundsätzen, zureichende Unterstützung hätten. Sein Kütt ist unauflöslich; sein Werk unnachahmlich, was sich auch die Umbildung für Mühe geben mag. Aber vor der Dieberey der Vergessenheit ist nichts sicher, welche zuweilen große und vor innerlicher Trennbarkeit gnug gesicherte Stücke dieses Maurwerkes, vermittelst allerley Gehülfen davon schleppen läßt.

Der Widersprecher, der auch viele anführt, thut sehr wenig. Mehrentheils steht er und lacht über diejenigen, welche sich an dem Kütte der Grundsätze und ihrer

rer Folgerungen die Finger zerkratzen; oder die aus Beysorge, der Kütt möchte nicht fest gnug halten, auf die Zubereitung eines andern sinnen; oder die sich endlich vergebliche Mühe machen, die Arbeit des Ideenzwanges aus andern Materialien nachzuahmen. Doch wollte er gerne geschäftig seyn, und bietet seinem Freunde, dem Ideenzwange, fast alle Augenblicke seine Hülfe an. Ich bedarf deiner nicht, antwortet derselbe, als nur, wie du thust, diese Thoren auszulachen. Doch eins will ich dir auftragen: halte ein Protocoll über diejenigen von den thörichten Unternehmungen wider mein Werk, von welchen viel geschwatzt wird, als wenn sie geglückt wären. Denn dieses Geschwätz verursacht zuweilen, daß sich einige Künstler, die unter meiner Aufsicht stehen müssen, derselben entziehen, und nach dem Sinne anderer arbeiten, deren Werk wie du weißt, aus lauter Papier uud darauf gemachten Characteren besteht, welches sie in Systemen aufthürmen. Da stehen dergleichen viele; ich habe sie oft angezündet; aber es finden sich allezeit entweder solche, die den Brand löschen, oder welche andre Gebäude von Papier machen, die nicht besser sind.

Der Analogist und seine Untergebnen gehören zu den fleißigsten Arbeitern. Er ist von Jugend auf gewohnt, die Ordnung zu bemerken, in welcher der Sinnenzwang

seine Urtheile auf einander und neben einander stellt. Er sagt immer bey sich selbst: Wenn dies vorhergeht, so folgt jenes nach, und wenn dieses da ist, so ist auch jenes da. Er hat aber den Fehler, einige Meisterstücke der Umbildung, unter die sinnlichen Urtheile zu rechnen. Doch wird er mehr und mehr gewitzigt, einige Kennzeichen des Unterschiedes zu entdecken. Seine Arbeit besteht darinnen, daß er zusammen gesetzte Werkstücke macht, worinnen die Ordnung der Theile einige Aehnlichkeit mit derjenigen hat, die der Sinnenzwang entweder immer, oder mehrentheils, oder kurz vorher beobachtet hatte. Seine Materialien nimmt er theils von denen, welche die Sinne und das Selbstgefühl herzuführen lassen, theils von solchen, die der Umgang herbeyschaft. Was er auf solche Art zubereitet hat, nennt er analogische Urtheile, und zeigt es dem Sinnenzwange, ob es zum Gebäude brauchbar sey. Dieser billigt gemeiniglich das Vorgewiesene, aber unter der Bedingung, daß es alsdann, wenn es ihm etwa künftig misfallen möchte, wieder herausgenommen werde, und daß man es niemals für eine Arbeit des Sinnenzwanges ausgebe. Dieser Analogist hat einen Sohn Polyhistor, oder Vielwisser. Derselbe thut mit einer großen Menge von Fuhrleuten häufige Reisen in die Gegenden der Nachrichten und zu andern Analogisten, wovon er oftmals mit vielen Fuhrwerken voll von fremden sinnlichen und analogischen Urtheilen, oder mit solchen Dingen, die dafür ausgegeben werden, zurückkehrt. Denn

Vielwisser nimmt alles an, was man ihm unter diesem Titel anbietet. Nur bezeichnet er jedes Stück mit dem Namen des Urhebers, oder des vorigen Besitzers, besonders desjenigen, wovon er es bekommen hat. So bald er zu Hause gekommen ist, ladet er eilfertig ab, wirft alles durch einander, bekümmert sich nicht um den Wehrt und Gebrauch. Was geht mich das an, sagt er, ich muß mehr holen. Von Zeit zu Zeit wird dieser Haufen von dem Widersprecher und dem Analogisten stückweise in Augenschein genommen. Ein ansehnlicher Theil wird von jenem als unnütz verworfen, das übrige aber, worüber dieser nicht zu urtheilen fähig ist, dem Analogisten zur Wahl überlassen. Er beurtheilt den Wehrt oder die Tauglichkeit eines jeden Stückes, theils nach der Aehnlichkeit desselben mit seinen eignen Arbeiten, theils nach dem Namen der Meister und Handelsleute. Denn unter dessen Namen er schon viel taugliches, oder was er dafür einsieht, bekommen hat, dessen Werk wird eben nicht genau untersucht, sondern mehrentheils für tauglich angenommen. Was er auf solche Art annimmt, das bestreicht er mit derselben Farbe seiner eignen analogischen Urtheile. Aber diese Farbe hat unzählich viel Grade. Ein niedriger heißt die Farbe des völligen Zweifels, die höhern haben den Namen von der Vermuthung, die höchste ist dem Kütt des Ideenzwanges sehr ähnlich, und schwer davon abzubringen. Er nennt sie die Farbe seiner Gewißheit, oder der allgemeinen Erfahrung. Aber ich muß

noch

noch anzeigen, was ihn bewege, jedesmal diese und keine andre Farben zu nehmen.

Es geschicht oft, daß er in der Aufmerksamkeit auf die Urtheile des Sinnenzwanges und ihre Verbindung, wie auch auf die tauglichen fremden Urtheile, gewahr wird, daß fast eben so oft diese, als eine andre oder dritte Art der Ordnung darinnen herrscht. Alsdann läßt er Ordnungen von jeder Art nachbilden, oder nimmt die fremden Urtheile von jeder Art, und bestreicht sie mit der Farbe des völligen Zweifels. Ist eine Ordnung vor der andern vorzüglich oft anzutreffen (worüber sein Urtheil mehrentheils von der Art der Zufuhr aus dem Lande der Sinne, und von der Beschaffenheit der Dinge, welche Vielwisser herbeyschafft,) abhängt; so wird die Farbe der Vermuthung gebraucht; wie im Gegentheile die Nachahmungen derjenigen Dinge, dergleichen selten vorkommen, mit einer Farbe bestrichen werden, welche einen noch niedrigern Grad haben, als den Grad des völligen Zweifels. Findet er aber gewisse sinnliche Urtheile unzähliche mal in eben derselben Ordnung bey einander, und ohne Ausnahme, oder mit einer so geringen, daß tausend ähnliche Exempel kaum ein einziges unähnliches gegen sich haben; so nimmt er zu den Nachahmungen solcher Dinge die Farbe der allgemeinen Erfahrung, welche, wie gesagt, dem Universal-Kütte des Ideenzwanges sehr ähnlich ist. Diese letzte Art seiner Arbeit befestigt er an die Grundsätze und ihre Folgen, und an die sinnlichen Urtheile, die schon in

dem Mauerwerke verbunden sind. Die Vermuthungen, die völligen Zweifel und die seltenen Gegenvermuthungen sind immer die obersten Theile des Mauerwerks, und wenig befestigt. Die Farben sind ihnen deswegen angestrichen, damit man, ohne von neuem zu urtheilen, wisse, was ein jedes zu tragen fähig sey. Denn einige sind so schwach, daß sie nur zu bloßen Zierrathen taugen.

Wir haben noch nichts von den Beschäfftigungen der vielen Vorurtheile und des Moralisten gesagt. Aus der Zahl jener ist ein alter Mann, der besonders in seinem Alter, (denn in der Jugend war er selbst sehr veränderlich,) schlechterdings nicht zulassen will, daß an den längst fertig gewesenen Theilen des Gebäudes etwas von Erheblichkeit geändert werde. Die alten Materialien, Verbindungen und Zierrathen, sagt er, sind die besten; ich will ruhig wohnen in demjenigen, was schon gebauet ist, und mein einziges Geschäft soll seyn, diejenigen, die mich durch Aenderungen in meiner Ruhe stöhren wollen, mit diesem Sande zu begrüssen, der ihnen die Augen verblenden soll; oder mit diesem Drecke zu bewerfen; oder, wenn das nicht hilft, mit dem Prügel zurückzuweisen. Doch der Sinnenzwang bekümmert sich nicht um seine Drohungen. Sieh da, Alter, sagt er ihm oft, da habe ich plötzlich diese Veränderung gemacht. Wie gefällt sie

dir?

dir? Schlecht, erwiedert er, aber es mag ste-
hen. Denn ich kenne dein Werk schon. Man
wird eher rasend, ehe man das geringste daran
ändert. Aber Analogist und Ideenzwang, oder
vielmehr ihre Untergebene, wagen sich selten in diese
Grotte des Einsiedlers. Sie haben es oft versucht,
aber sie sind etwas zärtlich; und Sand, Dreck und
Prügel sind nicht angenehm. Sie haben zwar Geis-
sel, aber der alte Kerl hat sich durch eine Salbe, die
er von seiner Aeltermutter geerbt hat, unempfindlich
gemacht. Man sagt, daß die Werkmeister der aus
vielen Papierballen aufgebaueten Systemen, Erzfeinde
solcher unhöflichen Vorurtheile sind, und doch heim-
lich den Trieb fühlen, ihr System zu einer Grotte ein-
zurichten, worinnen sie bald mit ihren Untergebenen
eben so ruhig sitzen, und diejenigen, die ihnen be-
schwerlich sind, anstatt des Sandes, mit feinen De-
finitionen und Distinctionen; anstatt des Dreckes,
mit Deductionibuu ad absurdum; anstatt des Prü-
gels, mit Beschuldigungen der Atheisterey, Deisterey
und Fataliserey tapfer zurückweisen wollen.

Aber nicht alle Vorurtheile haben einerley Denk-
art. Einige, und zwar die arbeitsamsten, wollten,
wenn es in ihrer Macht stünde, alles umreissen, was
schon gebaut ist. Sie würdeu zum Zwecke kommen,
wenn sie unter ihnen selbst einig wären, denn ihrer
ist eine große Zahl. Aber selten können sie sich über
die Art des Niederreissens vergleichen. Der eine ar-

beitet

beitet dem andern so zuwider, daß das Alte gemeiniglich stehen bleibt. Wird ja einmal etwas eingerissen, so kömmt es bey dem Wiederaufbauen gemeiniglich zu Thätlichkeiten. Sie werfen sich einander ihre Werkzeuge an den Kopf, und mancher ist schon rasend darüber geworden.

Andre Vorurtheile lachen recht herzlich über diese zuweilen blutige Zänkereyen. Alles Unglück, sagen sie, kömmt daher, daß man auf Grundsätze und Folgen, und auf sinnliche Urtheile, in die Höhe bauen will. In dieser Höhe bekömmt man den Schwindel. Wir wollen gar nicht so bauen, sondern lauter Zweifel und Gegenvermuthungen neben einander legen, und den Weg zu dem Gebäude so unebeu und holpericht machen, daß niemand mehr sich wird nähern wollen. Ihr Anschlag ist vergebens. Die übrigen Künstler begießen das Werk dieser Vorurtheile mit dem Wasser der gesunden Vernunft. Dieses erweicht dasselbe so, daß alles zusammenfließt, und der Weg, wenn er wieder austrocknet, noch ebener wird, als er zuvor war.

Die unter den Vorurtheilen dem Gebäude den größten Schaden zufügen, sind diejenigen, welche sowohl ihre Materialien, als die Verbindungsarten aus dem Lande der sinnlichen Wollüste und anderer Laster, wo sie ihre Bauart gelernt haben, herholen. Ihre Grnndregel ist, ein gutes Gebäude müsse aus lauter Wein-

kellern

kellern und Kammern zur fleischlichen Wollust bestehen. Sie bauen unter der ausgehöhlten Erde heimlich fort. Und wo man ihnen nicht entgegen minirt, so sind sie Willens, unter dem Gebäude der andern Künstler eine Mine anzulegen, daß alles in die Luft fliegen soll. Denn ihre eigene Gewölber halten sie für so tief und fest, daß der Einsturz des Uebrigen ihnen nicht schaden werde.

Es giebt noch eine große Menge anderer Vorurtheile. Einige geben vor, sie wären himmlischer Natur, und darzu abgeordnet, den ganzen Bau in einer gewissen Gegend unter ihrer Aufsicht zu haben. Sie commandiren beständig, und viele Handlanger bey diesem Baue sind auch der Meinung, der eine, daß man dieser, der andre, daß man jener Stimme gehorchen müsse. Aber nur eine unter allen Stimmen (das ist nicht die Stimme eines Vorurtheils) hat einen göttlichen Ton, und sucht keineswegs das Werk des Sinnenzwanges und des Ideenzwanges zu stöhren; sie lobt vielmehr dasselbe; aber zum Analogisten und den seinigen sagt sie zuweilen, daß er seinen Vermuthungen und den Urtheilen der allgemeinen Erfahrung, wider ihren Rath, nicht eine gar zu große Festigkeit zutrauen müsse. Analogist ist zwar nicht leicht zu überreden; aber nachdem er eingesehen hat, daß seine Gebieterinn, (sie nennt sich Offenbarung,) solche Zeugnisse ihrer Sendung für sich habe, die er nicht verwerfen darf, wo er nicht aus gleichen Gründen alle Materialien, die ihm Vielwisser von

den bewährtesten Künstlern und Kaufleuten aus fremdem Lande herbeyschafft, verwerfen wollte; so ist er dieser Stimme gehorsam geworden.

Auf solche Art wird ein Gedankengebäude angefangen und fortgesetzt in allen Gegenden auf eine theils ähnliche, theils verschiedene Art. Hier wird mehr mit sinnlichen und analogischen Urtheilen gebaut, dort mehr mit Grundsätzen und Folgerungen. Die Umbildung ist nicht allenthalben gleich betriegerisch, die Vergessenheit nicht gleich diebisch, Vielwisser nicht gleich emsig, dieses oder jenes Vorurtheil nicht gleich eigensinnig. Die wenigsten Gegenden haben das Glück, daß die Stimme der wahren Offenbarung für ihren Analogisten lehrreich wird. Und die meisten derer, die dieses Glück haben, werden doch eben so oft mit Nachdruck von Vorurtheilen, die sich himmlischer Natur nennen, zu dieser und jener Bauart angewiesen, und zwar unter der Bedrohung, daß diejenigen, die im geringsten davon abweichen, mit unaufhörlichem Feuer gequält werden sollen. Die Gegenden, in welchen der Bau am glücklichsten von Statten geht, sind diejenigen, in welcher nebst den vorigen ein Aufseher, der sich den Idealmoralisten nennt, ein gehöriges Ansehen hat. Er bekümmert sich nicht um die Arbeiten des Sinnenzwanges und des Ideenzwanges. Wer wollte so großen und aufrichtigen Künstlern etwas vorschreiben? sagt er. Aber, wenn er gewahr wird, daß die Umbildung Dinge

macht, die für sinnliche Urtheile sollen angenommen werden, oder daß Vielwisser dergleichen Zeug mit sich bringt, und Analogist sie nicht behutsam gnug von den tauglichen Dingen absondert; und vornemlich, wenn er einsieht, daß solche Dinge nicht nur unnütz, sondern auch schädlich sind: so thut er sein Amt, und befiehlt, daß man sie wegschaffe, oder auf dem Materialienplatze, ohne damit zu bauen, liegen lasse. Gebt nur acht, spricht er, ein wenig Wind und Wetter wird sie faul und stinkend machen. Hingegen nimmt er einige Urtheile, welche Analogist nur mit der Farbe der Vermuthung bestrichen hat, und spricht: Sie scheinen mir eben so gut, als die allgemeinen Erfahrungen; sie tragen eben so viel. Hält man sie für schwach, so werden sie in dem Gebäude unnütz. Hingegen wird man sie selten für zu stark halten, und ehe in solchen Fällen die aufgelegten Lasten für sie allein zu schwer würden, ist die Verbindung in dem Gebäude schon so fest und stark, daß sie ohne Gefahr des obern Baues schwach sind, und um andre Theile hineinzusetzen, dürfen herausgenommen werden. Gieb ihnen, Analogist, auf mein Wort, die Farbe der allgemeinen Erfahrung. Besonders warnt Moralist die Bauleute vor allen Unternehmungen der Vorurtheile, und versucht, ob er die letztern durch Zureden bewege, nicht mehr so unverständig und eigensinnig zu seyn. Er verspricht ihnen weit

mehr

mehr Ehre und Vergnügen, wenn sie ihre Gewohnheiten ändern wollten. Er ist nur selten darinnen glücklich. Der alte verstockte Thor knirscht mit den Zähnen, und weiset ihm seinen Prügel. Derjenige, den sein fertiges System einschließt, ruft ihm entgegen: Was ich gebauet habe, ist nothwendig, ewig und unveränderlich, wie die Wesen der Dinge, worauf ich meine Definitionen, meine Grundsätze, meine Hauptsätze, meine Folgerungen, und alles Meinige gebauet habe. Setze dich zu meinen Füßen, von mir lerne bauen; aber weiche kein Haarbreit von meinen dir vorgeschriebenen Begriffen. Diejenigen Vorurtheile aber, welche vors Erste nur auf lauter Niederreissen bedacht sind, oder den Weg mit lauter Zweifeln und Einwürfen verbauen wollen, werden durch den Rath des Idealmoralisten, oftmals gebessert, und wenn dieses geschicht, gemeiniglich einsichtsvolle Bauleute. Mit den lasterhaften Vorurtheilen giebt sich der Idealmoralist selten Mühe in eigner Person, sondern befehligt gemeiniglich eine Furie, sie zuweilen mit der Peitsche der Venuskrankheit, des Podagra, der Gicht, der Schwindsucht, und der öffentlichen Schande zu geisseln, bis sie ihrer Beschäftigung bey solchem Solde überdrüßig werden, niedergeschlagen selbst zu ihm kommen, und fragen, was sie für beßre Beschäftigung ergreifen sollten. Alsdann lehrt er sie, am Gebäude mit Nutzen arbeiten, oder wenn sie darzu gar zu wenig Fähigkeit und Kräfte überbehalten haben, andern

die

die Geschichte ihrer lasterhaften Bauart, ihrer Strafe, und ihrer Besserung zur Warnung erzählen. Die Vorurtheile, welche einen göttlichen Ursprung erdichten, oder zu haben glauben, sind zwar zuweilen in ihrem Rathgeben so schädlich, als die lasterhaften; aber so sehr schlimm sind sie doch selten. Gemeiniglich rathen sie etwas Gutes in einem weitläuftigen, dem Scheine nach geheimnißvollen Vortrage. Sie erklären, zum Exempel, auf eine dunkle Weise andre dunkle Erklärungen über weniger dunkle Erklärungen der deutlichen Befehle einer wirklichen Offenbarung. Oder sie halten die Arbeitsleute vom Bauen ab durch Warnungen vor der Verführung andrer, sich für heilig ausgebenden, Vorurtheile, deren Irrthümer kaum von ihnen selbst, geschweige denn von ihren Zuhörern, verstanden werden. Denn diese Vorurtheile haben einen giftigen Haß gegen einander, von welchem sie sagen, daß er ihnen anbefohlen sey. Der Idealmoralist versucht es oftmals, eines und das andere dieser Vorurtheile zu bessern, oder vom Bauplatze zu entfernen. Aber jenes geschicht selten, wenn sie schon das männliche Alter zurückgelegt haben. Denn sobald sie von ihm nur öffentlich getadelt werden, so stellen sie die schwatzhaftesten ihrer Anhänger auf das Dach irgend eines Systems. Diese schreyen, ein jeder auf seine Art: Ihr Bauleute, wir hören die Donner, die Wetter, die Sturmwinde, die Erdbeben schon von ferne kommen. Bald wird ein allgemeines Unglück unsere Scheiteln zer-

schmettern, wo wir nicht dem Unternehmen einiger Neulinge, der Bösewichter, Einhalt thun, die das Allerheiligste antasten. Nehmt, nehmt diese Steine, sucht die Neulinge und ihren Anführer auf. Das ist unsre einzige Rettung. Der Idealmoralist warnt die Seinigen, auseinander und einen jeden bey seiner Arbeit zu gehen, die Vorurtheile aber vorizo in Friede zu lassen. Denn, setzt er hinzu, es ist noch kein glücklicher Zeitpunct für uns. Wir haben das Unsrige gethan. Ich will mich eine Zeitlang von diesem Theile des Bauplatzes wegbegeben, bis sich die Gemüther wieder besänftigen.

Zweyte Betrachtung,*
von
abstracten Wahrheiten
und
Irrthümern.

§ 80.

Ehe wir den Urheber aller Dinge kennen, werden wir die Fragen über die Natur und das Schicksal unserer Seele gar nicht, oder nicht besser, als es oben geschehen ist, zu beantworten fähig seyn. Die Ungeübten werden wohl thun, die Selbstbetrachtungen (§ 70:79) mehr als einmal zu lesen, und mit ihren Gedanken nicht auszuschweifen in tausend andere Fragen, die uns bey diesen Materien einfallen. Ich werde demjenigen nicht nützen, der fragen will, welche Figur, welche Grösse denn die Seele habe; wie und auf was Weise sie den Leib bewege; wie und auf was Weise das Zittern der Nerven und des Nerven-Saftes sinnliche Vorstellung verursache. Ich weiß es nicht, gleich wie ich viele Dinge nicht weiß, und kein Mensch sie wissen wird.

* Diejenigen meiner Leser, denen nur an der bloßen Wahrheit, nicht aber an der Kenntniß der berühmten Irrthümer gelegen ist, werden zweckmäßig handeln, wenn sie diese zweyte Betrachtung, wenigstens bey der ersten Lesung übergehen.

Aber nachgedacht habe ich mit der größten Schärfe, ob solche Fragen zu beantworten wären, und habe gefunden, daß sie es nicht sind. Man hat über die Natur der Seele, und über ihr Verhältniß zu dem Körper, mit grosser Mühe prächtige Wortgebäude aufgeführet, welche von Gedanken bewohnt zu seyn scheinen, und nicht sind. Ich habe aus Hochachtung für die Urheber dieser Gebäude die Wahrheit sehr lange darinnen gesucht, aber nichts als Worte gefunden, die eine sehr tiefsinnige Miene machten. Eine jede Redensart gab vor, mich etwas wahres zu lehren. Ich hörte Worte, und verstand sie nicht; eine wieß mich immer zu der andern, damit ich daselbst die schon gegebenen Lehren besser sollte verstehen lernen. So ward ich immer herum gewiesen, und kam mehr als zehnmal, zu eben derselben Redensart; bis ich endlich den monadologischen und harmonischen Pallast gänzlich verließ, und mich durch Anstrengung des Bewußtseyns meiner selbst, ohne die Hülfe solcher herumführenden Redensarten, unterrichtete. Da lernte ich mich wieder kennen, so wie ich mich in meiner vorphilosophischen Jugend gekannt hatte, und zu meinem Vergnügen noch etwas besser. Denn die Irrthümer haben bey ihrem grössern Schaden den Nutzen, daß man nach Ablegung derselben, mehr Liebe für die Wahrheit bekömmt, und auf ihre Lehren aufmerksamer ist. Aber mancher geräth auch durch autorisirte Irrthümer, wenn sie ihm verdächtig vorkommen, in eine thörigte Zweifelsucht, oder bekömmt einen Eckel vor Untersuchungen. Und dieses ist, wenn die Frage auf solche Wahrheiten geht,

deren

deren Einsicht uns zur Tugend und Zufriedenheit leiten muß, ein recht unseeliger Zustand. Denselben bey manchem zu verhüten, und einige daraus zu retten, will ich einige herrschende Lehren von der menschlichen Seele, welche den Verstand in solche Verwirrung setzen, zu widerlegen suchen. Mein Vortrag wird den Lesern nicht viel Mühe machen, wenn sie sich nur ein wenig gewöhnt haben, durch Reflexionen über die Entstehungsart ihrer einfachen Gedanken, welche der durchdringenden definitionmäßigen Deutlichkeit nicht fähig sind, die einfache Deutlichkeit derselben zu erreichen. Die angezeigte Absicht zu erfüllen, muß ich aber mit ihnen vorläufig über die Begriffe von dem Raume, dem Körper und der Materie, von der Bewegung, von der Ursache und Wirkung, und andern von ähnlicher Art, einige Reflexionen anstellen, welche nicht nöthig wären, wenn uns nicht manche Philosophen diese Begriffe durch falsche Definitionen zu verderben suchten, und vermittelst ihrer Autorität oft verdürben. Denn wenn dieses geschehen ist, so sind wir in Gefahr, durch Schlüsse, welche von Worterkenntniß zu Worterkenntniß fortschreiten, zuletzt von den Gegenständen unserer Begriffe die ungereimtesten Sätze zu glauben, oder wenigstens mit Vermuthung anzunehmen. Der Schaden solcher Verwirrungen ist zwar bey einem größer als bey dem andern; aber zuweilen entsetzlich groß. Und jemehr sie sich unter den Gelehrten und Philosophen ausbreiten, desto unnützer und schädlicher wird die Meinung des Publici, daß man, um Wahrheiten zu lernen, den Unterricht der

Philosophen oder solcher Männer suchen müßte, deren Amt und Ehre sie verpflichtet, mehr Wahrheit als andre Menschen zu wissen.

§ 81.

Ich weiß zwar, daß vermöge der Uneinigkeit unter den Philosophen, alle Irrthümer, die ich angreiffe, schon vielmal angegriffen sind; aber oftmals ist ein Irrthum an die Stelle des andern gesetzt; oft ist die verläumderische Consequenzenmacherey geschäftig gewesen; oft haben die Widerlegungen, weil man die Maasse nicht traf, und sich zu weit ausdehnte, ihre schwache Seiten, und geben zu neuen Vertheidigungen Anlaß, welche alsdann bey einigen wieder Beyfall finden, und von andern abermals bestritten werden. Aus dieser Ursache, und weil es mir überhaupt eckelhaft ist, mich der Fehltritte der größten Geister, und vieler von ihren kleinen Nachfolgern, zu erinnern, will ich mich der möglichsten Kürze befleißigen. Man will uns einbilden, als wenn wir von der räumlichen Grösse, oder von der Ausdehnung uns nicht eher einen Begriff machten, als bis wir das Ausgedehnte, für eine Sammlung von Theilen oder für eine Vielheit ansähen. Die ausdehnende Grösse spricht man, ist die Vielheit von Theilen, oder von denen, in dem Ausgedehnten enthaltenen, Dingen. Man mag aber diesen Satz nennen wie man will, eine Definition, oder einen Grundsatz, so ist er offenbar falsch. Denn das Bewußtseyn lehrt mich, daß, wenn ich einen Körper für grösser erkenne als den andern, und

also einem jeden die Grösse der Ausdehnung zuschreibe, es mir die wenigste Zeit einmal einfalle, Theile oder Theilbarkeit oder Vielheit in dem kleinern Körper zu denken. Der Begriff der Ausdehnung ist also gar nicht derselbe, als der Begriff von Vereinigung und Zusammensetzung vieler Dinge in einem. Die Welt hat sich dieses eine Zeitlang von einigen Philosophen aufbürden lassen, weil jeder Körper, den wir kennen, und davon wir reden, wirklich eine Sammlung von vielen Körpern, und also seine Ausdehnung oder seine Grösse eine zusammengesetzte Ausdehnung ist. Die Gelehrten wissen, daß die aufgebürdete Definition von der Ausdehnung das Fundament der Monadologie, und vieler Irrthümer der Philosophen sey, worüber die gesunde Vernunft so lange lacht, bis man sie durch Definitionen, welche sie anfangs aus Unachtsamkeit auf den Ursprung ihrer Gedanken zugiebt, schwindelnd gemacht hat, und diesen Schwindel mit Autorität den Geist der Wahrheit nennet. Der Begriff von der Ausdehnung ist einfach, und leidet nur die einfache Deutlichkeit des Anschauens, oder des Bewußtseyns, wann und wie er entstehe. Die Lehrer aber, welche die eben getadelte Definition von der ausdehnenden Grösse gegeben haben, sind in ihrem Irrthume auf folgende Weise gestärkt worden. Sie sahen ein, daß keine denkbare Ausdehnung, unter allen erdenklichen die kleinste sey. Denn so bald man eine Ausdehnung von gewisser Grösse denkt, so ist man zu dem Gedanken an andere Ausdehnungen geschickt, die sich zu jener, als die Hälfte, das Dritthel, das Zehn-

thel (u. s. w.) verhalten. Sie dachten daher, es sey sonnenklar, daß bey jeder Ausdehnung eine Vielheit in einem, zum Grunde liege. Aber wenn man recht nachdenkt; so folgt dieses gar nicht daraus. Denn der Vorzug eines Dinges an Grösse, vor andern kleinern Dingen, welche zusammengenommen, jenem einzigen gleich sind; dieser Vorzug, sage ich, ist eine blosse Relation und beweist keine wahre Vielheit in demjenigen Dinge, das diesen Vorzug an Grösse hat. Ich wiederhole es also: Die gesagte Definition der ausdehnenden Grösse ist falsch. Man wird auch vergeblich eine wahre zu geben suchen. Denn der Begriff davon ist einfach, und leidet keine durchdringende Deutlichkeit. Eben so wenig leidet dieselbe der Begriff von den bekannten Relationen der ausgedehnten Dinge. Ich meine von der Entfernung, von der Berührung und von der Festigkeit, oder Stetigkeit, oder von dem Zusammenhange der ausgedehnten Dinge, oder mit einem Worte, von dem verhältnißmäßigen Orte. Es ist aber zu merken, daß diejenige Grösse, welche man Ausdehnung nennt, entweder eine Flächengrösse, (wozu auch die Winkelgrösse gehört) oder eine Liniengrösse, oder eine körperliche Grösse sey. Die Flächengrösse ist kein Theil, sondern eine andere abstracte Beschaffenheit der körperlichen Grösse. So muß man auch keine Liniengröße einen Theil der Flächengrösse nennen; eben so wenig sind die Puncte, Theile der Linien; sondern sie sind nur abstracte Beschaffenheiten derselben. Und wie Puncte sich zu den Linien verhalten, so verhalten sich die Linien zu den

Flä-

Flächen, die Flächen zu der körperlichen Grösse, nicht als Theile zum Ganzen, sondern als andere Beschaffenheiten zu ihren Subjecten. Wer sich etwas in der Mathematik geübt hat (und für solche schreibe ich dieses nur) wird an dem Gesagten nicht zweifeln. Und dennoch hat man diese Wahrheit wieder vergessen, indem man aus dem Begriffe von der Ausdehnung Schlüsse machte, die endlich die Monadenlehre hervor gebracht haben. Man schloß nemlich also: Wo Figuren sind, da sind auch Theile; nun sind bey aller Ausdehnung, bey der körperlichen, bey der flächenmäßigen, bey der linienmäßigen allerdings Figuren; also setzt eine jede Ausdehnung Theile des Ausgedehnten voraus. Ich frage, ob man hier nicht offenbar vergessen habe, daß Puncte die Figur der Linien; Linien die Figur der Fläche; Flächen die Figur des körperlichen Innhalts ausmachen, und daß also aus der Figur kein Getheiltseyn desjenigen Dinges folge, welches die Figur hat. Nun ist sich ein jeder bewußt, daß er einen Körper als Körper denke, um derjenigen Ausdehnnng willen, welche ich die körperliche genannt habe, (und welche von der Ausdehnung der Linie und der Fläche, eben darum verschieden ist, weil diese letzten in jener als in ihrem Innbegriffe, nicht aber als Theile enthalten sind.) Also ist es abermal falsch, daß in dem Universal-Begriffe vom Körper, der Begriff von Theilen in demselben, enthalten sey. Denn es hat zwar der Körper Flächen, Seiten und Linien, oder Figur; aber das sind ja

nicht seine Theile; denn ein Theil muß kleiner als sein Ganzes, und also von derselben Grössenart seyn; ein Theil des Körpers muß körperliche Grösse haben, und daher selbst zu den Körpern gehören. Man hat wegen der Umstände unserer philosophischen Zeit diese Sätze sehr zu merken, ich will sie also wiederholen: Ein Theil muß mit dem Ganzen von derselben Grössenart seyn, und ein Körper wird nicht darum, weil er Figur und Flächen hat, als abgetheilt gedacht. Eben so wenig darf man ihn darum als abgetheilt denken, weil seine Grösse oder Ausdehnung dem zusammen genommenen Raume vieler andern würklichen oder erdenklichen Körper gleich ist. Denn diese Gleichheit ist eine blosse Relation; aber das Abgetheiltseyn, das Daseyn vieler Dinge in einem, die Theilbarkeit (oder wie man es sonst nennen will) ist etwas Absolutes, etwas Eigenthümliches, etwas Einseitiges, welches man von dem Gegenstande, woran man denkt, ohne Vergleichung mit andern Dingen, ohne Beziehung auf etwas anders, urtheilet. Daher ist es abermals eine falsche Definition, wenn man in den Universal-Begriff von einem Körper dieses hineinzwingt, daß er zusammen gesetzet sey, und Theile habe. Es ist der Satz freylich aus Beweisgründen, auch von den kleinsten unter denen Körpern wahr, die in unsre Sinne fallen. Aber bloß um der körperlichen Ausdehnung willen, denkt man einen Körper als einen Körper; und die Zusammensetzung desselben aus kleinen Dingen, oder seine Theilbarkeit, wird alsdann erst

untersucht, wenn wir, zum voraus ohne diese Frage auszumachen, einen Körper als Körper denken. Ich muß es der Wichtigkeit halber wiederholen. Der Begriff von einem Körper setzt eine Zusammensetzung nicht voraus, er enthält nicht den Begriff, von einer geschehenen Zusammensetzung, nicht den Begriff von einer bevorstehenden Theilung, oder von einer jetzigen Theilbarkeit. Wenn ich so glücklich bin, diese Begriffe der Ausdehnung und der Körper zu reinigen, von dem fremden Zusatze, welchen man durch Definitionen hineingeschmolzen hat, so hoffe ich, daß ich manchem Leser, der es bedarf, von einigen philosophischen Chimären, die ihn bisher geplagt oder bezaubert hatten, mit leichter Mühe befreyen werde. Ich bitte daher diejenigen, die noch an der Monadologie; an einer solchen Einfachheit der Seele, die mit ihrem Schicksale und mit ihren Wirkungen streitet; und an der so genannten vorher bestimmten Harmonie des Leibes und der Seele zweifeln können; oder welche in diesem Labyrinthe nicht zu recht zu finden wissen, oder welche von diesen die Vernunft verwirrenden Erdichtungen andre gern durch den kürzesten Vortrag befreyen wollen: ich bitte diese meine Leser, durch wiederhohlte Reflexion und Abstraction zu untersuchen, ob dasjenige, was ich dafür ausgegeben habe, nicht ein fremder Zusatz zu den Begriffen sey, welche sich die Vernunft vor aller philosophischen Instruction von denjenigen Dingen macht, denen der allgemeinste Sprachgebrauch die Wörter,

Grösse und Körper gewidmet hat. Diejenigen, welche wissen, wie die Philosophischen Irrthümer zu entstehen pflegen, werden gegen diese Betrachtung nicht den Einwurf machen, daß ich mit dem philosophischen Publico einen blossen Wortstreit anfange, und andern unbilliger Weise das Recht abstreite, die Wörter Grösse und Körper zu verstehen, wie sie wollen. Man muß sie nicht verstehen, wie man will; denn es sind nicht philosophische Kunstwörter, sondern solche, deren sich die Welt weit eher viel tausendmal bedient hat, ehe sie in die philosophische Schule ging; es sind Worte des gemeinen Lebens; die Freundschaft dieser Worte mit ihren Bedeutungen ist unauflöslich, sie kann unterbrochen werden, aber sie kömmt wieder. Stiftet nun der Philosoph durch seine mit Autorität vorgetragene und oft gebrauchte Definition eine neue Freundschaft dieser Worte mit andern Bedeutungen: so schwebt der Verstand zwischen beyden, und macht Schlüsse bald aus der gemeinen bald aus der Philosophischen Bedeutung, und weiß es nicht einmal, daß er aus zweyen Bedeutungen schliesse. Hieraus muß so gar in den geübtesten Seelen, wenn sie auf den Ursprung ihrer Begriffe zu unachtsam sind, Verwirrung und Irrthum, und ein wiedersinniges Disputiren über Worte entstehen. Dies ist würklich bey einigen der größten Geister so eingetroffen. Und daher ist es ein methodischer Hauptsatz, daß die Definitionen gemeiner Worte und Redensarten, ihnen keine andere Bedeutung geben müssen, als welche sie in dem gemeinen Sprachgebrauche haben.

§ 82.

§ 82.

Der Raum, den ein Körper einnimmt, ist offenbar nichts anders, als die körperliche Größe oder Ausdehnung desselben. Der Linienraum aber und der Flächenraum ist nichts anders, als die Größe oder Ausdehnung der Linien und Flächen. Und der Totalraum, wovon jeder Raum ein Theil ist, bedeutet den Gegenstand, welchen wir denken, wenn wir alle wirkliche Räume der wirklichen Körper, nebst den Räumen derer Körper, die ausser den wirklichen noch erdenklich wären, in einen Universal-Begriff, oder Total-Begriff zusammenfassen. Die Theile des Totalraums sind also entweder voll oder leer. Denn dieser Satz bedeutet nichts anders, als daß ausser den wirklichen Körpern noch andere, die nicht existiren, erdenklich sind. Dieser Satz ist doch nicht so sonnenklar falsch und so nichtsbedeutend, daß man ihn nicht denken sollte. Denn in diesem Augenblicke will ich die Frage noch nicht untersuchen, ob die wirklichen Körper, wenn man sie zusammen als Eins kennte, so beschaffen sind, daß ausser ihnen, von demjenigen, der dieses Eins dächte, keine andre Körper mehr erdenklich wären. Diese Frage sey noch aufgeschoben. Aber so viel wird man mir zugestehen, erstlich: daß ich keinen andern Begriff vom Raume habe, als denjenigen, welchen man vor aller philosophischen Instruction bey dem Worte Raum zu denken pflegt. Zweytens, wird man einräumen, daß ich den Raum nicht für ein substantielles Behältniß der Dinge halte. Denn

hierüber hätte man Recht zu spotten. Der Raum ist Ausdehnung, Ausdehnung ist der Raum. Beyde Wörter bedeuten dieselbe Beschaffenheit der körperlichen Substanzen, entweder der wirklichen, oder der nebst denselben noch erdenklichen. Jener heißt voll, dieser heißt leer. Wer keinen Körper denkt, denkt keinen Raum. Wenn kein Körper existirte, würde auch kein Raum existiren. Wie denn? auch kein leerer Raum? Nein! auch kein leerer Raum. Denn die Beschaffenheit eines unwirklichen Dinges ist unwirklich. Aber vielleicht denkt mancher: Neben dem vollen Raum existirt doch wol leerer? Ich antworte: wenn dieser Satz wahr seyn solle; so müsse er nichts anders bedeuten, als, daß die wirkliche Ausdehnung so beschaffen sey, daß nebst ihr noch unwirkliche erdenklich ist. In dieser Bedeutung gebe ich den Satz, daß nebst dem vollen leerer Raum existire, als einen solchen zu, der an sich selbst nicht ganz widersinnig ist, der sich denken läßt, und eine Untersuchung verdient, die ich hernach anstellen will. Ich hoffe, ein jeder, dessen Begriffe nicht durch die (§ 81.) widerlegte falsche Definition von der körperlichen Ausdehnung oder Größe, in Verwirrung gerathen sind, wird bey dem Worte Raum mit mir einerley Gegenstand denken; er wird einsehen, daß der Begriff vom Raume keine Vielheit, keine Zusammensetzung, keine bevorstehende Theilung, folglich keine itzige Theilbarkeit dessen voraussetze, dem der Raum zugeschrieben wird: Er wird mit mir

die

die bekannte Definition des Raumes verwerfen, durch welche man den Raum zu einer Ordnung zusammenseyender Dinge machen will. Diese und andere folgende Subtilitäten, hätte ich nicht abgehandelt, wenn sie nicht wichtig geworden wären durch berühmte Irrthümer, besonders von der Natur unserer Seele, von ihrer punctmäßigen Einfachheit, von ihrem Verhältnisse gegen den Leib, und von dem Urstoffe der Körper. Man hat, sage ich, aus den Irrthümern, die durch diese Subtilitäten wiederleget werden, solche neue Irrthümer von der Seele durch Schlüsse vertheidigt, welche die menschliche Vernunft verwirren, und bey einigen eine unerträgliche Liebe zu unnützen Grillen, bey andern aber, welche solche Grillen weder verwerfen noch annehmen können, eine beschwerliche und schädliche Zweifelsucht verursachen.

§ 83

Ehe ich in dieser Betrachtung weiter gehe, muß ich untersuchen, was man für einen wirklichen Begriff mit dem Ausdrucke eine unendliche Zahl zu verbinden fähig sey. Eins, zwey, drey, so auch 10, 100, 1000, 10000, 100000, 1000000, u. s. w. sind lauter endliche Zahlen. Was will das Wort endlich sagen? Nichts anders, als daß man in irgend einer aufhörenden Zeit, mit Auszählung einer jeden dieser Zahlen wird zu Ende kommen, wenn man von eins anfängt und weiter zu zählen fortfährt. Wofern man also das Wort unendlich von einer Zahl braucht und mit Wahrheit brauchen will; so muß diese Zahl

so

so beschaffen seyn, daß keine aufhörende Zeit sie auszuzählen zureichte. Wenn man nun eine Zeit setzt, die nicht aufhöret; so ist offenbar, daß ein Theil dieser nicht aufhörenden Zeit zureichend wäre, 1, 2, 3, 4, 5, 10, 100, 1000, Millionen und eben so eine jede noch grössere Zahl durchzuzählen, wofern man nicht eine immer fortschreitende Zahl Dinge, die mit der Zeit immer anwächst, in einen Universahl-Begriff oder in einen Total-Begriff zusammen faßt. Also ist klar, daß keine Zahl unendlich ist, wo sie nicht immer fortschreitet. Die Zahl vergangener Dinge, gleich wie die Zahl derer, die zu gewisser Zeit zugleich sind, ist nicht immer fortschreitend; also würde man ganz wiedersinnig reden, wenn man die Zahl solcher Dinge unendlich nennte. Kein Ding also (ausser der unendlichen Zahl selbst) hat unendlich viele Theile, weil die Theile aller andern Dinge nicht ohne Aufhören fortfahren, sich zu versammlen. Denn was die Mathematiker unendlich viel, oder unendlich wenig nennen, ist nur vergleichungsweise mit andern Dingen, so viel oder so wenig, daß man nicht eher anfangen muß, etwas als unendlich wenig, oder als unendlich gering anzusehen, als biß man einsieht, daß es in Vergleichung mit dem Grossen, in der Berechnung so gut als Nichts ausmache. Die Mathematiker hätten besser gethan, das Wort unendlich dabey zu vermeiden. Die beyden Ausdrücke Verächtlich-Klein und Undenklich-Groß würden, zu diesem Zwecke zureichend gewesen seyn.

§ 84.

Einige Körper, (ja alle, die in unsre Sinne fallen) haben Theile. Diese Theile müssen Körper seyn; sie müssen mit dem Ganzen einerley Grössenart haben, weil sie ja als Theile für kleiner wie das Ganze müssen angesehen werden. Nun aber, was die körperliche Ausdehnung oder was die Grössenart der Körper hat, ist ausser Zweifel selbst Körper. Es sind also in einem Körper nicht solche Theile zu suchen (man vermeide hier das Wort Dinge) welche nicht Körper sind. Ein Körper, der keine Theile hat (ich sage noch nicht, daß es dergleichen giebt) muß ja wohl einfach heissen, wie ein Blatt, welches nicht aus mehrern Blättern zusammengeklebt ist, ein einfaches Blatt genannt wird. Also ist die Frage wohl der Untersuchung werth, ob die Natur einfache Körper habe. Die Antwort ist nicht schwer. Man stelle sich einen Körper A vor. Ihn oder seine Theile hervorzubringen, ist keine unendliche Zahl Zusammensetzungen von Körpern geschehen. (§ 83) Ehe die erste dazu gehörige Zusammensetzung geschah, waren jetzige Theile von ihm, als Körper, da. Dieselben waren nicht zusammen gesetzt. Ein nicht zusammengesetzter Körper heisse ursprünglich einfach, ein ursprünglicher Atomus, ein ursprünglich Element. Wo also A selbst kein ursprünglich Element ist; so besteht er doch aus solchen ursprünglich einfachen, nicht zusammengesetzten Atomen oder Elementen. Aber wie? steht einem ursprünglich einfachen Elemente eine Theilung bevor? Ist es theil-

bar? Giebt es unzertrennliche Elemente? Ich würde gleich sagen, daß es unzertrennliche Elemente allerdings gebe, wenn ich wüßte, daß die künftige Menge der Trennungen eben so wohl eine endliche Zahl seyn müßte, als die vergangne Menge der Zusammensetzungen. Nun aber weis ich aus demjenigen, worüber ich bisher mit meinen Lesern reflectirt habe, keine Antwort darauf zu geben. Aber wir wollen auf neue Reflexionen kommen. Jede bevorstehende Trennung zeigt eine besondre in dem Trennbaren daseyende Beschaffenheit an. Oder, wenn ich mich so ausdrücken darf, jede bevorstehende Trennung setzt eine itzige besondre Zertrennlichkeit voraus. Unendlich viele zugleichseyende Beschaffenheiten sind eine eben so widersinnige Redensart, als unendlich viele zugleichseyende Substanzen. Die Zahl der Zertrennlichkeiten in jedem Körper ist endlich, also die Zahl bevorstehender Theilungen; also giebt es in Ansehung der Unzertrennlichkeit ebenfalls einfache Körper, Atomen, oder Elemente. Ob aber jedes ursprünglich einfache Element auch zugleich unzertrennlich sey, ist eine unbeantwortliche Frage. Ich setze noch hinzu, daß aus der geschehenen Zusammensetzung eines Körpers gar nicht folge, daß er in seine Elemente irgend einmal wieder aufgelöset werde. Es ist mir höchstwunderlich vorgekommen, daß solche Gelehrte, welche nach der Religion, die sie bekennen, ewig fortdaurende menschliche Körper annehmen, für die Ueberzeugung von der Fortdauer der Seele Gefahr davon vermu-

then

then, wenn man glaubt, daß sie körperliche oder elementarische Beschaffenheiten habe, daß sie einen kleinen Raum erfülle, oder irgend eine Figur und Grösse habe. Ich frage noch einmal, wer es denn den Philosophen oder Inquisitoren gesagt habe, daß einem jeden Dinge, das sich als zertrennlich denken läßt, auch würklich eine Trennung bevorstehe.

§ 85.

Denn es giebt itzund manche Philosophen, und philosophische Halbtheologen, welche von uns, wo sie uns nicht für Gegner der Unsterblichkeit der Seele halten sollen, das Glaubensbekenntniß verlangen, daß die Seele nicht im Haupte wohne, daß sie nicht mit ihm bewegt werde, daß sie kein Räumlein erfülle, daß sie keinen Ort einnehme, daß sie keine unbekannte Figur, und keine unbekannte Grösse habe. Ist es nicht offenbar wider allen vernünftigen Zweck, dieses Glaubensbekenntniß zu verlangen? Ist es nicht wider die gesunde Vernunft, aus der angenommenen Gegenmeinung zu folgern, daß alsdann die Seele nichts als der sichtbare Leib sey, mit ihm verwese, und nach dem leiblichen Tode nicht fortdauren könne? Folgt dann aus der Räumlichkeit oder Ausdehnung, eine wahre Zertrennlichkeit? Folgt aus dieser eine wirkliche Zertrennung? Ist es nicht sogar wider die bürgerliche Tugend, einen Menschen, der die Gegenmeinung hat, und vor so ungereimten Folgerungen den offenbarsten Abscheu bezeigt, dennoch diese Folgerun-

gen aufzudringen? Ist es alsdann nicht eine Art von einem lästernden Wortspiel, wenn man einen solchen Gelehrten, oder einen Locke oder einen Crusius, und nebst ihnen viele tugendhafte Philosophen und Theologen, öffentlich lauter Materialisten, das ist solche Leute nennt, welche von der Seele eine Natur behaupten, deren Annehmung alle Hoffnung der Unsterblichkeit zerstöret? Was würden sie sagen, wenn man ihnen erwiederte, daß sie selbst durch die Behauptung einer so wunderlichen Einfachheit der Seele, die ihren Wirkungen zuwider ist, Punctisten wären, weil sie der Seele keine Räumlichkeit und Grösse beylegten; und daß aus ihrem Punctismus, ganz offenbar folge, daß die Seele als eine Beschaffenheit anderer Dinge bestehe; und wenn man alsdann, wieder alles ihr Protestiren, doch schlösse, daß ihre Lehre das Vergehen der Seele mit sich brächte? Sie würden ein solches philosophisches Scheltwort, und ein solches Consequenzenmachen mit Recht für Verläumdung halten. Und also werde ich niemals auf das Unrecht gerathen, sie Punctisten zu heissen. Haben wohl die ersten Lehrer derjenigen Religion, der man die Ausbreitung des Glaubens von der Unsterblichkeit der Seele zu danken hat, jemals an eine solche Einfachheit der Seele gedacht? Haben sie nicht vielmehr Redensarten gebraucht, welche sich zu der Gegenmeinung besser schicken? Haben nicht ihre Nachfolger in großer Zahl offenbar der Seele Gestalt, Raum und Größe eingeräumt? Waren das denn Materialisten? Sind es

denn

denn itzund mit mir diejenigen, welche, weil die Seele den Leib bewohnt, ihr diejenige Beschaffenheit nicht absprechen, welche nach der gesunden Vernunft, einer solchen beweglichen und nicht allenthalben seyenden Bewohnerinn zukömmt? Kurz zu sagen, die ganze Frage von der Einfachheit und Nicht-Einfachheit der Seele ist höchst unnütz, wenn man sie zuerst aufwirft. Eine einzige Seele ist sie, das lehrt uns unser Bewußtseyn. Denken und wollen kann sie, denn sie thut es, und eben darinnen ist sie von ungeistigen Wesen unterschieden. Sie sey nicht zusammen gesetzt; sie sey ein ursprünglich Element; sie sey ein unräumlicher Punct, folgt daraus ihr ewiges Fortdauren, ihr ewiges Denken und Leben? Keinesweges. Hingegen sie sey auch Millionenmal zusammengesetzt, sie sey wenigstens als ein Element in einem Raume von gewisser Grösse und Figur; folgt wohl aus einer von diesen Voraussetzungen, daß sie aufhöre, daß sie zu denken und zu leben aufhöre? Die Frage war also zuerst ungereimt, wenn man nach Verschiedenheit der Antwort dadurch hoffte, etwas für oder wieder die Unsterblichkeit der Seele auszumachen. Aber wenn einmal die Schwachheit der Philosophen, und die nachahmende Schwachheit der Theologen, durch viele Wortspiele die Einfachheit als einen Hauptbeweiß der Unsterblichkeit unsrer Seele der Welt aufgedrungen hat; wenn durch solche mit Autorität gesagte Beweise, der menschliche Verstand verwirret wird; wenn dadurch der Beweis der wichtigsten Sache schwache Seiten bekömmt; wenn

ferner die Gegenmeynung, daß nemlich die Seele irgend einen Raum erfülle, und an irgend einem Ort sey, mit denen von der Seele unstreitig bekannten Sätzen besser übereinstimmt; welches sich wirklich also verhält, weil die Seele die Bewohnerinn des Leibes ist, in ihn wirket, und von ihm Wirkungen empfängt: alsdann, sage ich, muß ein Freund der Wahrheit, die Menschen mit allem Eifer aus dem Labyrinth wieder heraus führen, worinnen sie verirret sind; er muß ihnen sagen, daß aus den Grillen einer solchen Einfachheit, wenn sie auch wahr wären, nichts zu unserm Vortheil folgte; und dann muß er auch beweisen, daß sie Grillen sind, weil ein Theil der Welt doch einmahl so thörigt ist, die Frage für wichtig zu halten.

§ 86.

Man hat auch den Satz von der ganz unräumlichen Einfachheit der Seelen (welcher von einer im Leibe wohnenden Seele gewiß falsch ist) nur mit Wortspielen zu beweisen gesucht, welche durch die Autorität für wichtige Wahrheiten gegolten haben. Der erste scheinbare Beweis ist dieser: Das Wesen einer Seele besteht im Vorstellen oder im Denken; das Wesen eines ausgedehnten Dinges besteht in der Ausdehnung, und in dem, was damit verknüpft oder einerley ist, z. E. in Räumlichkeit, Größe, Figur, Theilbarkeit, Zusammensetzung, Beweglich-

weglichkeit u. s. w.; das Wesen eines Dinges kann dem andern nicht mitgetheilet werden; also kann ein ausgedehntes Wesen nicht denken, nicht Seele seyn; und eine Seele kann nicht ausgedehnt, sondern muß einfach seyn. Ich will hierauf antworten. Erstlich, man mischt hier vieles zusammen, welches (wie oben gezeigt worden ist) aus dem ordentlichen Begriffe von der Ausdehnung gar nicht folgt, z. E. Zusammensetzung und Theilbarkeit. Zweytens: Was bedeuten hier die Worte: Das Wesen einer Seele besteht, und das Wesen des ausgedehnten Dinges besteht; wenn man sie in die ordentliche Sprache übersetzt? Gewiß nichts anders, als dieses: Der Begriff von einer Seele ist kein anderer, als der Begriff von etwas, das denkt; und: Der Begriff von einem ausgedehnten Dinge ist kein anderer, als der Begriff von einem Dinge, das die Beschaffenheit der Ausdehnung hat. Wenn man so übersetzt, so müßte man auch die Worte, daß das Wesen unmittheilbar sey, so verstehen, daß man niemals von einem und demselben Dinge zweyerley Begriffe habe, daß man niemals einem und demselben Dinge zweyerley Beschaffenheiten und zweyerley Namen beylegen, und daß also in dieser Bedeutung kein Ding zweyerley Wesen habe. Was ist aber falscher als dieses? Das Wesen des Flüßigen ist ausser Zweifel was anders, als das Wesen des Schmackhaften. Kann denn nicht beydes zusammen bestehen?

Hat der Wein denn nicht in dieser Bedeutung ein doppeltes Wesen? Er ist ja flüßig und schmackhaft zugleich. Man wird mir zwar antworten, es müsse aber ein Wesen dem andern nicht zuwider seyn, wenn sie gemeinschaftlich das Wesen eines und desselben Dinges ausmachen sollen. Ich verstehe dieses so, daß man nicht zwey widrige Beschaffenheiten in einem und demselben Dinge vermuthen müsse. Das ist wahr, aber man zeige mir, daß Denken und Ausgedehntseyn zwey widrige Beschaffenheiten sind, (denn eine völlige Verschiedenheit gebe ich zu). Ich sehe wahrlich nicht, daß man auch nur mit einem erträglichen Scheingrunde die Contrarietät, die Widrigkeit, oder die Opposition zwischen dem Denken und zwischen der Ausdehnung, ja nicht einmal der Zusammensetzung, erwiesen habe, noch erweisen könne. Denn zu einer solchen Widrigkeit gehört mehr, als der blosse Unterschied der Beschaffenheiten oder Kräfte, die man widrig heissen, oder die man nicht das Recht haben soll, in einem und demselben Dinge zugleich zu vermuthen. Meine Gegenparthey sagt: In der Idee vom Denken und Wollen ist nicht das geringste von der Idee, damit wir die Ausdehnung denken; und in der Idee von der Ausdehnung ist nichts von der Idee, womit wir uns das Denken und Wollen vorstellen. Das ist abermals wahr, aber man sagt mir noch nichts weiter, als daß Denken und Ausdehnung die größte Verschiedenheit haben. Ich erinnere mich aber, daß Verschiedenheit, so groß sie auch ist, (oder daß maxima diversitas) noch nicht die

geringste Opposition sey. Wer die Opposition beweist, wer, so zu reden, darthut, daß die Ausdehnung das Denken, oder jenes dieses hindere, nicht dulde, nicht leide; der hat für die unräumliche Einfachheit gewonnen. So lange wir dieses erwarten, wollen wir der Regentinn unseres Leibes immer noch einen Platz und eine Räumlichkeit anweisen. Es haben sich die Vertheidiger der Einfachheit sehr ernsthaft bemüht, die Thorheiten derer zu widerlegen, welche die Art und Weise haben erklären wollen, wie das Denken und Wollen eine Bewegung verursache, oder was die Räumlichkeit der Seele ihr zu dem Empfange der äusserlichen sinnlichen Eindrücke oder Vernehmungen helfe. Hierinnen sind sie sehr glücklich gewesen. Aber ein Beweis gegen die Räumlichkeit der Seele besteht nicht darinnen, daß man die Thorheiten einiger ihrer Vertheidiger widerlegt, die unerklärbare Dinge haben erklären wollen. Man versuche es einmal, und erkläre das Denken und Wollen der Seele aus der Nicht-räumlichkeit, aus der angenommenen punctmässigen Einfachheit derselben. Man wird Sachen vorbringen, die eben so leicht widerlegt würden. Es ist zwar keine Historie geschrieben worden, von dem Ursprunge und Fortgange der Lehre, daß die Seele als! unräumlich-unfigurirt-einfach müsse angesehen werden. Ich will auch hoffen, daß Niemand Zeit und Papier damit verderbe, auch nur eine Dissertation von dieser Geschichte zu schreiben. Denn man kann sie ganz zuverläßig errathen. Unter den alten

heidnischen Philosophen ist immer einer und der andere gewesen, der von der Natur der Dinge ei:.en jeden Satz, so ungereimt er auch ist, behauptet, oder zu be:haupten geschienen hat. Denn auch sie haben schon mit Worten gespielt. Nachdem die Religion, die das Leben und unsterbliches Wesen ans Licht gebracht hat, durchgedrungen ist, hat man in der Theologie angefangen zu philosophiren, und in der Philosophie zu theo:logisiren, das ist, man hat die Wahrheiten, die aus ganz verschiedenen Quelien fließen, zusammen gemischt, und diese Mischung bald für Theologie, bald für Phi:losophie ausgegeben. Die Philosophen wollten dafür angesehen seyn, daß sie wenigstens einige Grundwahrheiten der Religion ohne Hülfe der Offenbarung, und zwar recht mathematisch, zu demonstriren verstünden. Insonderheit fingen sie an zu glauben, daß die Natur der Seele uns bekannt genug seyn müßte, um ihre Unsterblichkeit scientifisch zu beweisen. Sie ergriffen das Wort Einfachheit, welches, weil die Seele eine einzige Seele, und von dem der Trennung offenbar unterworfenen Leibe unterschieden ist, mit Recht von ihr gesagt wird. Mathematisch demonstriren wollten sie, sie mußten also dem Worte Einfachheit eine solche Bedeutung geben, die schlechterdings nicht zuliesse, an eine innerliche Trennung zu denken. Sie mußten die unräumliche und und unfigürliche Einfachheit derselben annehmen, um es durch eine Menge von Wortschlüssen zu beweisen, daß die Seele der Verwesung nicht unterworfen sey, damit sie den Schein hätten,

ten, doch wenigstens etwas von der Unsterblichkeit zu demonstriren. Dieß Etwas ist zwar nicht viel. Denn Unverweslichkeit ist von Unsterblichkeit himmelweit unterschieden. Aber es hat doch ein sehr frommes und lehrreiches Ansehen, wenigstens ein solches Etwas zu demonstriren. Vor einem Paar Jahrhunderten war es zwar zuweilen noch eine Ketzerey, auch nur etwas von der Unsterblichkeit der Seele nicht bloß glauben, sondern demonstriren zu wollen. Aber die Zeiten ändern sich. Theologen fingen wieder an zu philosophiren, und einige davon predigten solche Demonstrationen auf den Kanzeln, in den Lehrbüchern, und so gar in der Kinderunterweisung. So ward diese Demonstration bey ihnen heilig. Und nun ist derjenige bey eben denselben ein greulicher Ketzer, oder ein Materialist, der die Schwächen dieser Demonstration aufdeckt, und die Menschen ernsthaft ermahnen will, mit solchen Wortspielen ihren Verstand nicht zu verwirren, sondern bessere Bürgen ihrer Unsterblichkeit, da, wo sie zu finden sind, aufzusuchen. Ihr redlichen Freunde der Wahrheit aber, ich weiß, ihr werdet damit zufrieden seyn, daß man euch diese Erinnerungen nachdrücklich wiederholt, weil die Ausbreitung der Wahrheit durch keine Sache mehr gehindert wird, als wenn man in Zeiten, in welchen man eben so oft aus bösen als aus guten Absichten den herrschenden Beweisen derselben nachzudenken pflegt, den Uebelgesinnten Gelegenheit giebt, über schwache und falsche Beweise der Wahrheit zu triumphiren und dabey

bey auszurufen, daß sie die Wahrheit, welche sie für Irrthum ausgeben, selbst überwunden hätten.

§ 87.

Meine Leser werden sich erinnern, daß ich von der Seele folgende Lehren theils als Grundsätze des innerlichen Selbstgefühls vorgetragen, theils aber bewiesen habe: Sie ist unser eigentliches einziges Ich, mit Verstand und Willen begabt, eine von dem ins Grab zu legenden Körper verschiedene Substanz, eine Bewohnerinn desselben, die ihren Sitz wahrscheinlicher Weise im Haupte hat, gewiß aber in dem Körper ist, so lange sie ihn belebt. Sie wird mit ihm bewegt, und muß also, da sie eine bewegliche Substanz ist, irgend ein Räumlein erfüllen, oder irgend eine Größe und Figur haben, und ist darinnen den Körpern, oder den Atomen, oder den Elementen ähnlich. Ihre uns bekannte Natur giebt uns keine Gelegenheit, ohne weitern Unterricht, besonders ohne auf ihren Schöpfer zu sehen, von ihrem Schicksal nach dem Tode mit Gewißheit etwas zu schliessen. Es ist unerklärbar, wie sie durch Bewegung sinnliche Vorstellungen bekomme, und wie Willen Bewegung verursache. Die unerwiesene Voraussetzung, daß sie aus Theilen bestehe, würde, wenn man sie annähme, der Hoffnung

von

von ihrer Fortdauer nicht schaden, weil auch so gar die zusammengesetzten Körper ewig seyn können; vielweniger folgt das Aufhören ihres Daseyns, Denkens und Lebens, aus ihrer erweislichen aber unbekannten Räumlichkeit, Größe und Figur; auch gewinnt derjenige, der ihre punctmäßige Einfachheit fälschlich annimmt, dadurch nichts für die Hoffnung ihres fortdaurenden Daseyns, Denkens und Lebens; sondern die Frage von ihrem Schicksale nach dem leiblichen Tode ist aus ganz andern Gründen zu untersuchen und zu entscheiden, wobey weder Zusammensetzung noch elementarische Einfachheit, noch punctmäßige Einfachheit in irgend eine Betrachtung kömmt. Ich habe eine Verbindlichkeit, welche fast so groß als ein förmlicher Befehl ist, vor der Welt zu bezeigen, daß ich diese vor einigen Jahren schon vertheidigten Wahrheiten, ohne die geringste Veränderung, noch itzund vertheidige.

§ 88.

Um den Nutzen meines Vortrages vollkommner zu machen, will ich die Mißdeutung einiger Redensarten, von Geist, Körper und Materie zu verhüten suchen. Wir nennen einen Geist ein jedes Wesen, welches Verstand und Willen hat, ohne dabey auszumachen, ob es eine punctmäßige Einfachheit, oder irgend eine Räumlichkeit und Größe habe, oder

ob

ob es zusammengesetzt sey. Wir nennen einen Körper eine solche Substanz, die eine körperliche Größe und Ausdehnung hat, sie mag übrigens als Körper einfach oder zusammengesetzt seyn. Doch sind wir wenigstens im gelehrten Vortrage gewohnt, die erstaunlich kleinen Körper, die nicht in unsere Sinne fallen, und die wir nicht als zusammengesetzt denken, nicht Körper, sondern Atomen und Elemente zu heissen. In dieser allgemeinen Bedeutung des Worts, Körper, denken wir gar nicht an die Frage, ob das ausgedehnte Wesen, welches wir Körper nennen, auch zugleich Vorstellungen und Neigungen habe, sondern unsre Gedanken heften sich bey diesem allgemeinen Gebrauche des Worts Körper allein auf die körperliche Größe und Ausdehnung. Eben so wenig denken wir in der allgemeinen Bedeutung des Wortes Seele oder Geist, an die Frage, ob ein solch Wesen Ausdehnung habe. Wenn wir aber Körper und Geist einander entgegen setzen, so verstehen wir unter dem Worte Körper, ein solch ausgedehntes Wesen, dem wir Gedanken und Neigungen entweder absprechen, oder doch zuzuschreiben nicht den geringsten Anlaß haben. Unter dem Worte Geist aber verstehen wir alsdann ein Wesen, welchem wir Gedanken und Neigungen zuschreiben, wobey wir aber an die Frage von der Ausdehnung nicht denken. Denn ein jeder wird sehen, daß schon ohne eine solche Vorherentscheidung die Gegenstände, welche Körper und Geist heissen, und welche in dieser Bedeutung ein-

ander entgegen gesetzt seyn sollen, auch wirklich einander entgegen gesetzt sind. Denn in dieser Bedeutung ist kein Körper ein Geist, und kein Geist ein Körper, indem wir dem mit dem Worte Geist benahmten Gegenstande etwas zuschreiben, welches wir dem absprechen, was wir in dieser Bedeutung Körper heissen. Materie aber nennen wir eine Sammlung körperlicher Substanzen, sofern wir urtheilen, daß aus diesen Substanzen, durch Versetzung, Vermischung, Zusatz und Absonderung allerley körperliche Substanzen werden können. Bey der Benennung der Materie wird also wenigstens im gemeinen Leben gar nicht an die Frage gedacht, ob die so benannten Substanzen auch das Vermögen zu Vorstellungen und Neigungen haben. Vermöge des gesagten, sind unsre Seelen Geister, die thierischen Seelen sind es auch. Aber der gemeine Mann, der an die Lebensquelle der Thiere nicht genug gedacht hat, ist nicht gewohnt, sie eine Seele zu heissen. Die Philosophen haben das Wort Thierseele eingeführt, aber die meisten philosophischen Lehrer räumen ihr den Titel eines Geistes nicht ein, weil sie dazu ein überthierisches Denken oder die Vernunft erfordern. Der gemeine Mann versteht das Wort Geist noch in einer andern Bedeutung, bald als etwas fühlbares, das nicht gesehen wird, bald als eine sichtbare Gestalt, woran keine Flächen, kein Fleisch und Bein gefühlt werden, oder welche durch alle Mauren durchdringen kann, und deren Handlungen von einem Willen regiert wer-

den.

den. Man versteht auch wohl unter dem Worte Geist ein denkendes Wesen, welches nach Belieben allerley Bewegung verursachen kann. Es ist ein Unglück für die Untersuchung der Wahrheit, daß manche Namen wichtiger Gegenstände, so vieldeutig sind. Und dieses läßt sich nicht wohl abschaffen, weil die ähnlichen Gegenstände nahe an einander gränzen, und man bisher unbekannte Dinge gerne mit dem Namen derjenigen belegt, womit sie einige Aehnlichkeit haben. Das schlimmste ist, das wir so gar die Verschiedenheit der Namen ähnlicher Dinge zuweilen einrichten, nach der Verschiedenheit der blossen Vermuthungen und Irrthümer, womit wir ihnen Unterschiede beylegen.

§ 89.

Vor einigen Jahren ist eine philosophische Secte entstanden, welche vorgegeben hat, es sey unmöglich, daß die Seele den Leib bewege, und daß die sinnlichen Werkzeuge, ein Instrument der sinnlichen Vernehmungen wären; oder es sey unmöglich, daß die Seele in den Leib, und der Leib in die Seele wirke, sondern der Leib thue alles maschinenmäßig, als ein Theil der Welt für sich selbst, er spreche für sich selbst, ohne Hülfe der Seele, er spiele ohne ihr Zuthun ein musicalisch Instrument; er halte ohne ihr Zuthun Reden und Predigten; er schreibe ohne ihr Zuthun Briefe und die schwersten algebraischen Demonstrationen; er reise ohne Antrieb der Seele, und komme ohne ihren Antrieb auch wieder nach Hause: Hingegen die Seele thue alles

abermahls

abermals für sich selbst; ihre Gesichts-Ideen, ihre Gehör-Ideen, mit einem Worte, ihre äusserliche sinnliche Vorstellungen und die damit verknüpften Empfindungen von Lust und Schmerz, nebst allen Begierden und Entschliessungen die daraus folgen, wickelten sich als eine Reihe von aufeinander folgenden Wirkungen aus der blossen Natur und Kraft der Seele heraus; als welche eine Verstellungskraft hätte, sich die ganze Welt vorzustellen, aber deren klare und deutliche Ideen nur auf diejenigen Gegenstände gingen, welche mit dem Schicksale des ihr zugeordneten Körpers in Uebereinstimmung stünden. Diese Philosophen behaupteten, Seele und Leib verhielten sich nur wie zwey Uhren, die kein gemeinschaftliches Triebwerk hätten, sondern davon die eine sich, bloß nach ihrem, die andere aber nach einem andern Triebwerk richtete, doch mit solcher Regelmäßigkeit, daß eine gewisse Art der Veränderung in der einen Uhr, und eine gewisse Art von Veränderung in der andern Uhr, allemal zu gleicher Zeit geschähen. Sie gaben vor, alle Veränderungen der Seele kämen bloß von wirkenden Ursachen, die in der Seele selbst, nicht aber in dem Körper und in der übrigen Welt, wären; Hingegen alle Veränderungen des Körpers, kämen bloß von der Wirksamkeit des Körpers selbst, im geringsten nicht von der Seele. Ich will noch ein Gleichniß geben, um dieses so unglücklich erdichtete Verhältniß zwischen Seele und Leib zu beschreiben. Man stelle sich vor, daß im Jupiter eine Musik wäre, die tacktmäßig zur selbigen Zeit übereinstimmte, mit den beständigen Tänzen im

Saturn; so würden jene Musicanten und diese Tänzer in demselben Verhältnisse gegen einander stehen, welches diese Philosophen der Seele und dem Leibe beylegten, und welches sie die vorher bestimmte Harmonie beyder nannten. Dieses System der Harmonie, hat anfangs viel Widerspruch, darauf einen erstaunlichen Beyfall erhalten, und verwirret noch den Verstand mancher Seele. Das 19te Jahrhundert würde, wenn die Zeugnisse nicht unwidersprechlich wären, kaum glauben, daß das 18te solche, mehr als romanhafte Erdichtungen für wahr angenommen habe. Es wird kaum glauben, daß die in andern Stücken um den menschlichen Verstand so verdienten Urheber dieses Systems, es in Ernste haben vortragen wollen. Es ist wegen des Zusammenhanges dieser Materie mit der Frage von der Einfachheit der Seele merkwürdig, daß dieselbigen Lehrer, denen die Welt eine solche Demonstration der Harmonie zu danken hat, auch zuerst recht gewiß oder scientifisch die unräumliche Einfachheit der Seele gelehret haben, und daß beyde Demonstrationen von einerley Irrthümern, die man Definitionen nennt, ihren Anfang nehmen. Wenn die Autorität nicht fähig wäre, den menschlichen Verstand völlig zu verblenden, und ihn durch Hülfe der blossen Worterkenntniß zu Annehmung der wunderlichsten Sätze zu bewegen; so wäre wahrlich eine Widerlegung des Systems von der Harmonie so überflüßig, daß sie in keinem brauchbaren Buche Platz finden müßte. Aber itzund muß man leider den von solchen Widerlegungen verursachten

Eckel

Eckel überwinden. Denn ich gebe zwar zu, daß nach der Absicht und Meinung der Urheber dieses Systems kein, der menschlichen Tugend und Glückseeligkeit schädlicher, Satz darinnen gesucht werden muß. Aber es ist erstlich von der größten Wichtigkeit, den menschlichen Verstand aus einer so gänzlichen Verirrung zurück zu führen, als der Beyfall, den man diesen Lehren gegeben hat und noch giebt, anzuzeigen scheinet. Was hat man nicht von einer solchen philosophischen Nation, die sich so verirret hat, vielleicht für schädliche Irrthümer zu erwarten. Denn der Irrthum hat eben so wenig Gränzen als das Nichts. Und zweytens es ist wirklich schon Schaden genug durch dieses System geschehen. Eine Menge von seinen Freunden, oder die es vielmehr vorher waren, trauen nicht mehr ihren Sinnen, daß überhaupt Körper da sind. Ja einige sind geneigter, ihr Daseyn zu verwerfen und nur die Wirklichkeit von lauter Ideen zuzugeben, daher sie sich Idealisten nennen. Wenn ich aber einmal ein solcher wäre; was habe ich den für einen Beweis, daß ausser mir noch andere Seelen da sind. Vielleicht bin ich nur selbst da, würde ich denken, und alles übrige existirt nur in meinen Ideen; vielleicht bin ich das einzige Wesen. Wer so zu denken fähig wäre, würde ein Egoist heissen. Die Erfinder und Vertheidiger der Harmonie haben es auch wohl eingesehen, wie leicht der Uebergang von ihrer Meinung zu dem Idealismus und Egoismäre. Sie haben sich der vielleicht so verführten Seelen erbarmt, und sich um solche Beweise der Existenz

Gottes bemüht, die nach ihrem Vorgeben auch einen Idealisten und Egoisten überführen müßten. O Gott und Vater menschlicher Seelen, erbarme dich unserer Zeiten, wo solche fast nicht schuldfreye Verderbungen des menschlichen Verstandes ausgebreitet sind, und mit dem Scheine einer tiefen Weißheit verführen, indem sie uns abrufen von der Aufmerksamkeit auf deine Stimme, mit welcher du uns zu deiner Erkenntniß lockest, reizest, herrufst, und, wenn wir folgen, erleuchtest! Und da unter deinen Menschen allezeit Unkraut unter gutem Saamen wachsen wird; so erwecke allezeit Seelen, welche nicht nur beydes zu unterscheiden wissen; sondern ohne Rücksicht auf diejenigen, die es gesäet haben, ohne Liebe und Haß, ohne Ruhmsucht und Furcht, ein jedes bey dem wahren Namen öffentlich nennen. Hilf mir überwinden die Traurigkeit und den Eckel, wenn ich mich ferner mit solchen Arbeiten beschäftigen muß, von denen ich wünschte, daß sie unnütz wären!

§ 90.

Wohlan also, ihr Begleiter auf dem Wege zur Wahrheit! Ich will um der beschriebenen Verblendung, so viel an mir ist, Einhalt zu thun, dreyerley Mittel wählen: erstlich die wahre und wirksame Herrschaft der Seele über den Leib, und die wahre und wirksame Brauchbarkeit des Leibes für die Seele beweisen; zweytens die Scheingründe für die Harmonie widerlegen; drittens die Monadenlehre betrachten, welche aus der Meinung von der Harmonie unfehlbar fließt. Das erste

aber

aber kann ich nicht thun, wo ich die Aufmerksamkeit nicht auf den Ursprung der Ideen von Ursachen und Wirkungen richte, und etwas von den Kennzeichen sage, die uns die Ursachen dieser und jener Dinge finden helfen. Ist gleich nicht alles, was ich hier sagen werde, zur Bestreitung der Harmonie nothwendig; so ist es doch eine rathsame Methode, da, wo man zuerst etwas aus einer gewissen Gattung von Wahrheiten braucht, zugleich von andern gleichartigen Sätzen zu reden.

§ 91.

Sehr früh lehrt uns die persönliche Erfahrung und das Zeugniß anderer, daß eine gewisse Art von Veränderungen nicht geschehe, ohne daß etwas von einer andern gewissen Art vorhergegangen oder vorhergewesen sey. Z. E. unser Mund spricht nicht, wenn wir nicht wollen sprechen; unsre Augen halten sich im Wachen nicht zu, wenn wir nicht wollen sie schliessen; unser Haupt, unsre Hände, unsre Füsse, unsre übrigen gelenkigen Glieder, bewegen sich nicht so, als es geschicht, wenn wir nicht wollen sie so bewegen. Gleichfalls wir haben nicht die Vernehmung der Hitze, der Kälte, des Rauhen, des Glatten, des Knallenden, des Süssen, des Schwarzen, des Weissen, dieser oder jener Figur, wenn nicht Dinge gewisser Art in unsere Nähe kommen. Wir haben nicht Begierde und Abscheu, wo nicht vorhergeht eine Meynung von Lust und Unlust. Niemand sagt, daß wir mit ihm reden, wenn wir schweigen; Niemand sagt, daß wir ihn stossen, wenn wir ruhen. Der grosse Stein bleibt auf dem Felde an dem vorigen Orte,

wo ihn niemand wegnimmt; und überhaupt ein unterstützter schwerer Körper bewegt sich nicht, wo nicht Bewegungen anderer Art vorher gehen. Wir fangen also früh an zu urtheilen, daß wenn diese und jene Dinge geschehen, andre Dinge von gewisser Art vorher da gewesen sind. Diese andern Dinge, deren vorgängiges Daseyn wir zu andern erfordern, mögen in Ansehung derer, zu deren Ursprung und Daseyn sie erfordert werden, analogische Vorsachen, oder analogische Ursachen heissen. Es bezieht sich also eine jede analogische Ursache auf eine analogische Folge, oder analogische Wirkung. Hieraus ist klar, daß das menschliche Geschlecht, keine Ursachen und keine Wirkungen erkennen würde, wenn ihre Erfahrung ihnen nicht manches Paar von Gattungen der Dinge zeigte, die sich so gegen einander verhalten, daß ein Ding der zweyten Gattung nicht geschicht, wenn kein Ding der ersten Gattung vorher da ist. Denn eben bey diesen Gattungen fangen wir an, Ursache und Wirkungen zu erkennen. Es ist ferner höchstmerkwürdig, ja allerdings wegen der Verwirrung, die in unsern Zeiten herrscht, höchstmerkwürdig, daß wir die Begriffe von Ursachen und Wirkungen am meisten bey derjenigen regelmäßigen Folge der Dinge bekommen, vermöge welcher die sinnlichen Vernehmungen und Empfindungen auf die Begebenheiten unseres Körpers, und wiederum die Bewegungen unsers Körpers auf gewisse Vorstellungen und Handlungen des

Willens

Willens folgen. Es ist aber höchst falsch, was viele zu itziger Zeit vorgeben, daß der Mensch, sobald er einen Begriff von Ursache und Wirkung hat, auch mit unmittelbarem Beyfall den Satz, daß alles, was geschicht, seine Ursache habe, als einen Grundsatz zugebe, und folglich auch im Geständnisse zugeben müsse. Die Erfahrung bezeugt offenbar, daß ein jeder Mensch anfangs an der Allgemeinheit dieses Satzes zweifle, und die unverständigern Personen, wo sie nicht durch die Instruction und Autorität zum Beyfall gebracht werden, in ihrem ganzen Leben daran zu zweifeln fortfahren. Man lasse ein zehnjähriges Kind, welches noch durch die Autorität nicht zu dem Geständnisse gebracht ist, daß nichts ohne Ursach sey, mit Würfeln spielen. Wenn es gewisse Augen geworfen hat, frage man, ob es eine Ursache glaube, durch welche itzt so viele Augen, und nicht andere gefallen sind. Es wird Nein antworten. Man mache einen einfältigen Menschen aufmerksam auf die Bewegungen der Sonnenstäubchen; er wird sehen, eins bewegt sich geschwinder als das andere, bald steigt es, bald fällt es, bald bleibt es in seiner Direction, bald ändert es dieselbe. Man frage ihn, ob er von diesen Aenderungen Ursachen glaube. Er wird, wenn er nicht nach einer durch die Autorität erworbenen Meinung redet, abermals Nein antworten. Und diese Verneinung wird nicht etwa die Bedeutung haben, daß er Ursachen glaube, aber sie nicht kenne, sondern sie wird wenigstens seinen Zweifel anzeigen, ob solche Dinge Ur-

sachen haben. Die Mißionarien, die nach wilden Nationen gesandt werden, haben sonder Zweifel die traurigsten Erfahrungen von dieser Art. Ich wiederhole es also, diejenigen Philosophen, welche die analogische Denkart aus ähnlichen Erfahrungen, als thierisch und pöbelhaft verachten, und alle menschlichen Erkenntnisse, besonders die allgemeinen, aus lauter eigentlichen Grundsätzen, die man der analogischen Denkart nicht zu danken hat, herleiten wollen, und sich eben daher einer besondern Gründlichkeit rühmen; ich sage, diese Philosophen, welche es als einen Grundsatz der Welt aufbürden, daß alles, was ist, seine Ursache habe, handeln so sehr wieder die Gründlichkeit, daß ich sie ohne Scheu beschuldige, nichts von allen dem bewiesen zu haben, zu dessen Beweise sie den bey ihnen ohne Gründlichkeit angenommenen Satz von der Ursache (oder wie sie ihn nennen, vom zureichenden Grunde) anzuwenden pflegen. Diese Beschuldigung ist desto gerechter, da sie diesen Satz in ein so vieldeutiges Formular verwandelt haben, daß man nach ihrer gewöhnlichen Schlußart aus demselben fast eben so viel Unwahrheiten oder unerforschliche Dinge, als Wahrheiten beweisen kann. Man wundere sich also nicht, daß ich mich dieses Formulars niemals bedienen, sondern das verschiedene Wahre, welches darinnen ist, von einander absondern, jedes vor sich vortragen und beweisen, und das Falsche für falsch erkennen werde. Doch hierüber will ich mich weiter unten in einer besondern Betrachtung rechtfertigen, die der gesunden Vernunft deutlich zeigen soll, daß die Welt durch Einführung

rung dieses Formulars, worauf sich die Philosophie neuerer Zeit so viel einbildet, nicht klüger, sondern nur mit ihrer vermeinten Erkenntniß großprahlerischer geworden sey, und den rechten Weg der nach und nach fortschreitenden wahren und zuverläßigen Erkenntniß verlohren habe. Ich weiß, was ich wage, da ich ein Formular angreife, welches bey den Meisten zum Grunde ihrer ganzen natürlichen Religion gebraucht wird. Wo ich nicht Recht habe, bin ich wegen einer höchst thörichten Kühnheit sehr zu verachten.

§ 92.

Je höher die Menschen in ihrer Erkenntniß steigen, von desto mehr Classen der Dinge werden sie auch gewahr, daß sie nicht ohne analogische Ursache anfangen und fortdauren. Dieses ist ein Postulatum, und leidet vermöge seiner Natur keinen Beweis. Es geschicht aber nicht ohne Absicht, daß ich dem Worte Ursache, das Wort analogisch beyfüge. Ich will damit anzeigen, daß unsre ersten Ideen von Ursachen und Wirkungen, durch die analogische Erkenntniß aus ähnlichen Erfahrungen kommen, und daß wir erst hernach, wenn wir diese analogische Erkenntniß auf gewisse Art brauchen, zu dem Begriffe von solchen Ursachen und Wirkungen gelangen, vermöge welches wir auch der allersonderbarsten Begebenheit, von der wir wissen oder vermuthen, daß sie die einzige in ihrer Art sey, eine Ursache zuschreiben. Doch dieses im Vorbeygehen! Ich sagte, daß, je höher

die menschliche Erkenntniß steigt, desto mehr analogische Ursachen und Wirkungen entdeckt werden. Denn was in Ansehung unserer anfangs ganz sonderbar ist, davon sammlen sich nach und nach noch mehr Erfahrungen, und durch die Vergleichung derselben finden wir analogische Ursachen bey solchen Dingen, wobey wir anfangs auf die Frage von Ursachen gar nicht verfielen. Hiedurch entspringt nach und nach die Ueberzeugung, daß nicht nur diejenigen Dinge, davon die Erfahrung analogische Ursachen entdeckt hat, niemals ohne solche Ursachen geschehen; sondern auch, daß die allersonderbarsten Dinge, die zum erstenmal oder höchstselten geschehen, auf solche Vorsachen folgen, welche, wenn die Geschichte der Natur mehr solche Begebenheiten enthielte, in jedem Falle vor einer solchen Folge vorhergehen würden. Ich sage, wo die analogische Denkart eine Lehrerinn der Wahrheit ist, und wenn die Vernunft dieser Lehrerinn Gehör geben muß; so ist der Satz wahr und zuverläßig, daß alles, was geschicht, so sonderbar dieß und jenes auch seyn mag, dennoch auf Vorsachen folge, welche in mehrern Fällen analogisch oder ähnlich sind, oder, wenn mehr Fälle wären, ähnlich seyn würden. Dieser Satz ist so wichtig, daß er einen Namen haben muß; er werde also, mit Erlaubniß meiner Leser, genannt: Der Hauptsatz von der Regelmäßigkeit der Folgen, oder von den Ursachen. Ich bitte, diesen Namen zu merken, und den Satz selbst ins Gedächtniß zu fassen, damit in dem künftigen Vor-

trage Weitläuftigkeit vermieden werde. Ich sage, dieser Hauptsatz von der Regelmäßigkeit der Folgen, oder von den Ursachen, ist wahr und zuverläßig. Mein Beweis ist dieser, daß die analogische Denkart in einem jeden aufmerksamen Weltbürger die Ueberzeugung von diesem Satze nach und nach veranlasse, und immer mehr und mehr bestätige, auch kein Fall erdenklich ist, in welchem wir von einer Ausnahme aus diesem Satze überzeugt werden könnten. Um aber den Beweis vollständig zu machen, muß ich hinzufügen, daß, wenn wir solchen analogischen Sätzen nicht vollkommenen Beyfall geben, oder sie nicht für gewiß halten wollten, keine in der Welt brauchbare Gewißheit (§ 65. f. f.) mehr übrig bliebe. Ist dieses wahr, so müssen wir auf den Hauptsatz von den Ursachen, als auf einen Felsen bauen, und alle so genannte Möglichkeit von Ausnahmen als ein widersinniges Gewäsche verwerfen, und daher keinen aufsteigenden Zweifel gegen denselben zu unterhalten suchen. Besonders müssen wir solche Zweifel alsdann nicht hegen, wenn etwa solche Schlüsse daraus gemacht werden, die uns Pflichten und Klugheitsregeln lehren, welche wegen unserer Verwöhnung uns etwa unangenehm seyn mögten. Auf solche Weise, sage ich, erhält der Hauptsatz von den Ursachen seine Ueberzeugung bey den nachdenkenden Weltbürgern. Aber zu dieser Classe von Menschen darf man nur wenige rechnen. Die meisten nehmen den Hauptsatz von den Ursachen eben sowohl durch die Autorität anderer an, als sie, nicht aus eigener Einsicht, von vielen andern

wahren

wahren Sätzen, z. E. von den Regeln der Multiplication und Division, überzeugt sind. Die Umstände des menschlichen Geschlechts sind so beschaffen, daß die allgemeinen wahren Hauptsätze, wenn sie nicht unmittelbar klar sind, nur von wenigen mit eigener Ueberzeugung erkannt werden. Der Satz, von dem wir reden, hat den Vortheil, daß der gemeinste Haufen oft Gelegenheit findet, ihn durch Erfahrung bestätigt zu sehen, und also an der Wahrheit desselben desto weniger zweifelt, da er ohne viele Reizung sich niemals solchen Aussprüchen widersetzet, die ihm von Jugend auf gelehret sind, und welche von allen, die den Ruhm der Weisheit haben, ohne Widerrede angenommen werden. Wir wollen also zugestehen, der Satz von den Ursachen sey den Meisten in Europa nur durch die Autorität ins Herz geschrieben. Denn es wird dieses bestätiget durch die Nachrichten, welche uns die Mißionairen von denen Ländern geben, wo keine Schulen und Akademien sind. Aber wir müssen nicht glauben, daß die Annehmung dieses Satzes deswegen denen weniger nütze, welche ihn nur um der Autorität willen, wenigstens anfangs, glauben. Denn die menschlichen Erkenntnisse wirken nicht nach der Verschiedenheit ihres Ursprunges, sondern theils nach ihrem Inhalte, theils nach dem Grade der Ueberzeugung. Und diese wird oftmals durch die Autorität so groß, als durch die selbsteigne Einsicht. Dieses ist eine wichtige Anmerkung, die wir noch oftmals brauchen werden.

§ 93.

Wenn wir etwas als Ursache oder als Wirkung denken, so refériren wir dasselbe zu etwas andern; der Begriff, daß es Ursache oder daß es Wirkung sey, ist relativ. Allein, bey aller Relation muß etwas Absolutes oder Einseitiges zum Grunde liegen. Ist daher etwas eine Ursache von einem andern Dinge, so muß es doch nicht bloß diese einzige Beschaffenheit haben, daß es Ursache ist; denn dieses wäre eine bloße Relation. Und keine Relation läßt sich als die einzige Beschaffenheit eines Dinges denken. Dieses ist ein Grundsatz, den man so bald glaubt, als man ihn versteht. Es ist aber das Wort Relation oben (§ 34.) zur Gnüge erkläret worden. Ich sagte, keines Dinges einzige Beschaffenheit ist diese, daß es Ursache eines andern ist. Aber oft kennen wir die übrigen Beschaffenheiten einer Ursache nicht, und wissen doch, daß sie sey, weil ein jedes Ding, daß einen Anfang hat, Ursache haben muß. Weil wir über solche unbekannte Ursachen oftmals Untersuchungen anstellen, so benennen wir sie doch mit einen Namen, der von ihrer bekannten Wirkung hergenommen ist, mit dem Zusatze des Wortes Kraft, z. E. wir reden von schwermachender Kraft, von elastischer Kraft, von magnetischer Kraft, von electrischer Kraft, von Vorstellungskraft, von begehrender Kraft, und von andern solchen Kräften, wenn wir auch nichts weiter von ihnen wissen, als daß sie Ursachen der gesagten Wirkungen sind. Wenn das Wort Kraft von so unbekannten

bekannten Dingen gebraucht wird, so pflegt man in den Wissenschaften die unbekannte und benamte Ursache eine Nominalkraft, oder bloß benamte Kraft zu nennen. Bey Untersuchungen ist es also oft nöthig, Nominalkräfte zu denken, oder völlig unbekannte Ursachen zu benamen. Wenn man aber glaubt, durch solche Namen die Ursache eigentlich zu erkennen und zu lehren; so begeht man den so sehr gewöhnlichen Fehler, welchen man das Vorgeben der Causalerkenntniß heissen könnte. Die Alten nennten ihn die Annehmung der verborgenen Qualitäten.

§ 94.

Wenn wir aber die Ursache eines Dinges einigermaßen kennen, und dasjenige Einseitige oder Absolute benamen wollen, was bey dieser Relation zum Grunde liegt; so nennen wir dieses Absolute oder Einseitige ebenfalls eine Kraft oder ein Vermögen. Dieses geschicht eben sowohl, wenn wir es kennen, als wenn wir es nicht kennen. Z. E. Der Mensch hat das Vermögen, etwas ausser sich zu bewegen; das Vermögen, Schlüsse zu machen; das Vermögen, sich zu erinnern u. s. w. Hierbey wollen wir zwey Grundsätze merken. Erstlich, die Kraft oder das Vermögen ist eher da, als die Wirkung; denn es gehört zur Ursache, in so fern sie Ursache ist. Zweytens, das Wort, Kraft, oder Vermögen, bedeutet keine Substanz, kein für sich bestehendes Wesen,

sen, sondern eine bloße Beschaffenheit, die sich auf irgend eine Substanz bezieht. Daher reden diejenigen sehr widersinnig, welche keine andern Ursachen, als Kräfte erkennen wollen, und zuweilen das Wort Substanz und das Wort Kraft als gleichgültig brauchen. Es ist also eine Nominalkraft (§ 93.) von zweyerley Art. Wir kennen entweder wenigstens das Subject, worinnen die Kraft ist, die wir nicht kennen; oder es ist uns auch das Subject unbekannt.

§ 95.

Das Denken, das Wollen, die Bewegung und den Druck pflegt man Handlungen zu nennen, oder Actionen, oder Thätigkeiten. Ein unthätiger Zustand wäre also dieser, worinnen von einer Substanz keins von allen geschähe. Es ist eine Frage, ob Substanzen da sind, die jemals einen unthätigen Zustand haben. Je weiter wir nachdenken, desto mehr Thätigkeiten entdecken wir an solchen Dingen und zu solchen Zeiten, wo wir gar keine Thätigkeiten vermuthen. Daher es höchstwahrscheinlich, ja fast gewiß ist, daß es keine zu allen Zeiten unthätige Substanzen in der Natur gebe. Doch muß man nicht glauben, daß wenn solche existirten, ihr Daseyn ganz ohne Folgen wäre. Keinesweges, sondern es würden vielleicht die Thätigkeiten der andern dadurch modificirt, das ist, die Wirkungen derselben würden dadurch von solcher Art, als sie wirklich werden. Man stelle sich, z. E. einen ganz unthätigen

Körper

Körper vor; derselbe ist auch unbeweglich; denn die Bewegung ist Thätigkeit. Aber sein Daseyn wird doch diese Folgen haben, daß, da er andern anstoßenden Körpern nicht ausweicht, dieselben, wenn sie an ihn kommen, entweder ruhen, oder ihre Direction ändern müssen. Wenn eine Thätigkeit itzund keine merkliche Wirkung hervorbringt, indem sich erst mehr auf einander folgende Thätigkeiten vereinigen müssen, oder indem ihr eine andere Thätigkeit so zuwider ist, daß die unmerkliche Veränderung, welche gewirkt wird, den Augenblick wieder aufhöret, und also die Substanzen ihren Zustand nicht merklich verändern; so nennt man diese Thätigkeit ein Bemühen oder Bestreben. Ein solches Bestreben ist auf beyden Seiten der Druck zweyer Körper, die sich einander zuwider sind, und nicht aus der Stelle kommen. Ein Hinderniß aber heißt entweder ein entgegensetztes Bestreben, wodurch ein anderes keine merkliche Wirkung hat, oder ein Mangel der Mitursachen, welche zugleich thätig seyn müßten, wenn die verlangte oder gedachte Wirkung geschehen sollte. Z.E. Die Empfindung des Schmerzes ist ein Hinderniß des Nachdenkens, weil dieselbe den Vorsatz unwirksam macht, oder doch die Wirkung schwächt und vermindert. Der Mangel der Lust ist ein Hinderniß des Lernens, weil, wenn die Lust mitwirkte, durch die gemeinschaftliche Thätigkeit eine größere Wirkung, nemlich mehr Erkenntniß, entstehen würde. Aber was ist das Leiden, in so fern es der Thätigkeit entgegen gesetzt wird?

wird? Man denkt unter diesem Worte den Zustand einer Substanz, in welchem durch fremde Ursachen, so lange dieselben thätig sind, Veränderungen vorgehen, oder die gewirkte veränderte Beschaffenheit in ihrem Daseyn erhalten wird. Man nennt das Wesen, welches leidet, den Gegenstand dessen, was in ihm das Leiden verursacht. Z. E. Wer einen Stein hebt, dessen Gegenstand ist eben dieser Stein. Von dieser Bedeutung des Wortes Gegenstand, ist noch eine doppelte andere Bedeutung zu unterscheiden. Erstlich, der Gegenstand der Vorstellung oder des Begehrens; z. E. wer an ein Haus denkt, dessen Gegenstand ist das Haus; wer Ehre will, dessen Gegenstand ist die Ehre. Zweytens, wird auch wohl die Wirkung selbst der Gegenstand genannt, wie man z. E. sagt, daß der Gegenstand des Bauens das Gebäude sey. Wenn man nun unter dieser dreyfachen Bedeutung des Worts Gegenstand nicht entscheidet, so ist es wahr, daß keine geistige Handlung ohne Gegenstand geschehe. Wenn man aber deswegen vorgiebt, daß keine Ursache eine Substanz hervorbringen könne, weil keine Handlung ohne einen Gegenstand geschicht; so sagt man etwas, welches erst untersucht werden muß, und, wenn man die gehörigen Beweise versteht, falsch befunden wird. Hier will ich nur anmerken, daß von den Sätzen: Keine Substanz kann eine Wirkung seyn; aus nichts wird nichts; keine Handlung ist ohne Gegenstand; kein Machen geschicht ohne vorgängige Materie; ich sage, daß

von diesen Sätzen keiner geschickt ist, den andern zu beweisen. Denn sie bedeuten nach dem Sinne dessen, der sie braucht, allesammt einerley. Noch muß ich etwas von der Fähigkeit oder Geschicklichkeit sagen. Diese Beschaffenheit schreiben wir einem solchen Dinge zu, in welchem nach unserm Wissen oder Vermuthen durch Ursachen eine gewisse Thätigkeit gewirkt oder veranlaßt werden kann. Doch beyde Wörter werden auch oft gebraucht anstatt der Wörter, Vermögen und Kraft. Aus dem, was gesagt ist, wird der Grundsatz deutlich, daß kein Leiden ohne eine Thätigkeit geschehe.

§ 96.

Wenn wir die Ursache einer Wirkung wissen, und dennoch durch die Frage, Wie? uns nach der Art und Weise erkundigen, wie die Ursache die Wirkung hervorgebracht habe; so will man entweder wissen, welches die darauf abgerichtete Kraft der Ursache war; oder welche Nebenursachen mit gewirkt haben, z. E. welche Maschinen, Instrumente, Handlanger, oder Lastthiere dabey gebraucht sind; oder man frägt nach den Mittelursachen, wovon die Wirkung eine unmittelbare Wirkung ist, welche nur mittelbar von derjenigen Ursache herkömmt, von der man frägt, auf was Art und Weise sie Ursache sey; oder endlich, man will erst wissen, ob die gesagte Ursache allein die Ursache sey, oder Nebenursachen habe; ob sie die Wirkung unmittelbar hervorbringe, oder nur so etwas

wirke,

wirke, woraus weiter die gesagte Wirkung folgt. Die Betrachtung, welche ich hier über die Frage nach der Art und Weise, oder dem Wie? anstellen werde, oder vielmehr der Grundsatz, welcher von der möglichen Antwort darauf wahr ist, gehöret zu dem Allerwichtigsten, was bey der Untersuchung der Wahrheit vorkömmt. Er lautet in folgenden Worten: Es muß ein jedes Ding, das ist und eine Ursache hat, eine ganze oder eine vollständige, ferner eine abgemessene endlich eine unmittelbare Ursache haben; und wenn man diese weiß, so ist die weitere Frage nach einer Art und Weise völlig nichtsbedeutend, und darum selbst einem allwissenden Wesen unbeantwortlich. Ich will diesen Satz die Regel von der abzuweisenden Frage, nennen. Es enthält aber diese Regel eigentlich vielerley Sätze; erstlich diesen, daß die Frage, Wie? keine andere Bedeutung habe, als eine unter denen, welche itzund angeführet sind. Wer daran zweifelt, mag eine andere erdenken, und so wird er finden, daß er alsdann der Frage, Wie? oder, auf was Art und Weise? eine Bedeutung gebe, die mit diesem Worte nicht verbunden zu seyn pflegt. Zweitens, alles, was ist, und Ursache hat, hat auch eine ganze, vollständige oder zureichende Ursache. Dieser Satz ist klar, weil, wenn man etwas einen Theil der Ursache nennt, eben dadurch vorausgesetzt wird, daß es eine ganze Ursache gebe, wovon es ein Theil ist. Drit-

tens, alles, was ist, und Ursache hat, hat auch eine abgemeßne Ursache. Denn was bedeutet diese Redensart? Nichts anders, als daß man zu der eigentlich erforderlichen Ursache oder besondern Kraft dasjenige, was nicht dazu gehört, auch nicht hinzurechnen müsse, sondern daß dieses bey der Untersuchung von den Ursachen ein fremder Umstand sey. Viertens, alles, was ist, und Ursache hat, hat eine unmittelbare Ursache. Dieses ist abermals unleugbar, da die mittelbare Ursache eben deßwegen Ursache ist, weil die unmittelbare von ihr als eine Wirkung abhängt. Fünftens, von der Art und Weise, oder von dem Wie? ist die Frage alsdann unbeantwortlich und abzuweisen, wenn vorausgesetzt werden muß, daß die gedachte Ursache von einer Wirkung, zureichend, abgemessen und unmittelbar ist. Denn der noch alsdann nach einem weitern Wie? frägt, der vergißt, was er vorausgesetzt hat, oder weiß selbst nicht, welcherley Antwort er verlange. Hieraus folgt, daß, ob zwar die Frage Wie? mehrentheils vernünftig ist, und die Untersuchung reizt, weil wir vielleicht in keinem einzigen Falle die zureichende, abgemessene und unmittelbarste Ursache eines Dinges erforscht haben; es folgt, sage ich, daß es demohngeachtet eine der größten Thorheiten sey, das Daseyn keiner Ursache zuzugeben, wobey die Frage Wie? unbeantwortlich ist. Denn ein solcher Mensch leugnet eben dadurch, daß überhaupt zureichende, abgemessene und unmittelbare

Ursachen existiren, welches doch unstreitig wahr ist, da es aus dem Begriffe von der Ursache unmittelbar folgt. Ferner geht die Erkenntniß von der Wahrheit, daß dieses oder jenes eine Ursache von dieser oder jener Wirkung sey, oder als die vermuthliche Ursache angenommen werden dürfe, allemal vor der Frage vorher, wie oder auf was Weise sie die Ursache sey? Jene erste Erkenntniß also ist von der Beantwortlichkeit oder Unbeantwortlichkeit der Frage Wie? vollkommen unabhänglich. Derjenige handelt völlig ungereimt, der, wenn er auf die ordentliche Art, nemlich durch analogische Erfahrung, oder durch glaubwürdige Instruction, zu der Erkenntniß der Ursache geführt wird, dennoch diese Erkenntniß nicht für wahr halten will, weil er das Wie? oder die Art und Weise der vorgestellten Ursache nicht auszumachen weiß. Auf diese Regel unseres Verstandes ist die Welt bisher nicht aufmerksam gnug gewesen. Wir müssen ihr dieselbe deutlich und oft vortragen, wir müssen die Ueberzeugung davon durch öftere Wiederholung wirksam und lebhaft machen. Und wenn dieses geschicht, so wird man sich wundern, wie eiligst die Chimären von der Harmonie und von denen aus Monaden bestehenden Körpern, wie auch manche Einwürfe, die man der glaubwürdigen Wahrheit macht, aus der Philosophie Abschied nehmen werden.

§ 97.

Ich nenne eine entscheidende Ursache diejenige, auf welche, wenn ihre Existenz an vieleu Orten, oder zu vielen Zeiten, vervielfältiget würde, allemal dieselbe Wirkung ohne Ausbleiben und Abänderung erfolgte. Unentscheidend würde also eine Ursache seyn, der man eine Wirkung zuschreibt, die bald kömmt, bald ausbleibt, bald mit einer andern Wirkung verwechselt wird. Es ist völlig gewiß, daß eine unzureichende Ursache auch unentscheidend sey. Denn wer die unzureichende Ursache denkt, der stellt sich nur einen Theil der erforderlichen Ursache vor. So oft nun der Theil, den er sich nicht vorstellt, in der Begebenheit der Natur fehlen wird, so wird die Wirkung nicht geschehen, wenn gleich der übrige gedachte Theil der ganzen Ursache existirt. Denn käme die Wirkung auch in solchen Fällen, so würde eben dieselbe ein Beweis seyn, daß die Ursachen, die wir unzureichend nennen, (weil ihnen dieser und jener Nebentheil fehlen soll) ohne diesen Nebentheil zureichend wären, und daß, wenn wir einen solchen Nebentheil zu der Ursache hinzurechnen, die Ursachen nicht abgemessen genug gedacht, sondern fremde Dinge unter dieselben zusammengemischt werden. Eine jede als unzureichend gedachte Ursache muß man also auch als unentscheidend denken. Aber itzt folgt eine der wichtigsten Fragen in der Philosophie, nemlich, ob eine jede zureichende Ursache auch entscheidend sey, das ist, ob sie in jedem Falle ihrer Existenz, ohne daß die

Wir-

Wirkung jemals ausbleibt oder verändert wird, allemal einerley Wirkung habe. Ehe wir diese Frage beantworten, müssen wir anmerken, daß zur Sufficienz, oder zu der Vollständigkeit der Ursache, auch die Abwesenheit des Hindernisses gehöre. Ich sage, eine Ursache, die ein Hinderniß hat, ist nicht zureichend; denn das Hinderniß besteht entweder in dem Mangel einer erforderlichen Nebenursache, oder in dem Daseyn widriger Ursachen, welche die verlangte oder gedachte Wirkung nicht zulassen. Dieses vorausgesetzt, behaupte ich als eine unleugbare Wahrheit, daß die wirklich zureichenden Ursachen auch entscheidend sind; daß die Wirkung jedesmal, so wie einmal, ohne Ausbleiben und Veränderung darauf folge; daß also alles, was aus Ursachen ist und geschicht, aus entscheidenden Ursachen sey und geschehe; und daß endlich bloß in dieser Bedeutung alles, was wirklich geschicht, von entscheidenden Ursachen gewirkt werde. Ich nenne diesen auf verschiedene Art ausgedrückten Ausspruch, den Hauptsatz von der entscheidenden Ursache. Um diesen Satz, den ich hernach beweisen will, so vorzutragen, daß ihn ein jeder verstehen muß, will ich ihn durch eine Erdichtung erläutern. Gesetzt, die itzige Welt, oder die ganze itzige Natur, hörte gänzlich auf; gesetzt, Gott wirkte noch einmal, (wenn wir so reden dürfen) auf ganz ähnliche Art unmittelbar eben solche Dinge, als er

bisher unmittelbar gewirkt hat, und zwar in ähnlicher Zeitordnung und Raumordnung; so würden alle von Gott gewirkte Ursachen ganz genau eben so wirken, als sie bisher gewirkt haben; es würde ganz genau eine eben solche Reihe von Bösem und Gutem, von Laster und Tugend, von Gemüthscharacteren, Handlungen und Schicksalen auf einander folgen, als itzt gefolgt sind; es würde die Geschichte der Natur, der Familien, der Künste und Wissenschaften, der Staaten und Religionen ganz genau eben dieselben seyn, als sie itzund sind. Diese Meinung hat derjenige, welcher keine andere existirende Wirkung glaubt, als die durch entscheidende Gründe, oder entscheidende Ursachen geschicht. Hingegen wer sich in dem erdichteten Falle vorstellet, daß in manchen Stücken andre Dinge seyn und geschehen würden, als bisher gewesen und geschehen sind, der glaubt, daß Dinge zur Existenz kommen, die nur von unentscheidenden Ursachen abhängen.

§ 98.

Man wird leicht einsehen, daß unsere Erkenntniß von den Ursachen viel zu unvollständig sey, um durch Anführungen von Exempeln zu beweisen, daß diese und jene Dinge aus entscheidenden, andere aber aus unentscheidenden Gründen oder Ursachen geschehen. Denn da wir in keinem Falle sicher sind, die vollständigen und abgemessenen Ursachen zu wissen; so dürfte man demjenigen, der Exempel von entscheidenden Ursachen anfüh-

führen wollte, nur antworten, erstlich daß er ja nicht versichert wäre, ob diejenige Wirkung, welche bisher nach diesen und jenen Ursachen, so weit unsere Erkenntniß reicht, niemals ausgeblieben ist, auch in denen Fällen nicht ausbleibe, wohin unsere Erkenntniß nicht gelanget ist. Zweytens dürfte man ihm sagen, daß Wirkungen, die er ganz für einerley hielte, doch kleine und unmerkliche Unähnlichkeiten hätten, und daß also, woferne man von der Erfahrung nicht zu analogischen Schlüssen hinaufsteigen wollte, noch immer die Frage wäre, ob nicht in einigen Fällen ganz gleiche Ursachen, dennoch unähnliche Wirkungen hervorbrächten. Aber eben so wenig läßt sich aus der Erfahrung durch Exempel beweisen, daß irgend etwas aus unentscheidenden Gründen geschehe. Wollte nemlich jemand Exempel anführen, von solchen Wirkungen ganz ähnlicher Ursachen, welche bald folgten, bald nicht folgten, bald mit andern Wirkungen eben derselben Ursachen verwechselt würden: so dürfte man ihm nur antworten, daß die völlige Aehnlichkeit der Ursachen, die er voraussetzet, vielleicht fälschlich angenommen werde; oder daß in denen Fällen, wo die Wirkung ausgeblieben ist, es an einigen unerkannten erforderlichen Nebenursachen gefehlet, oder auch daß unerkannte Hindernisse entgegen gewirket haben, so, daß in den beyden für ähnlich gehaltenen Fällen von Ursachen, in der That doch nicht einerley zureichende Ursachen gewesen sind, und daher in den verschiedenen Fällen, bald dieses bald jenes habe kommen oder ausbleiben müssen. Der Satz von entschei-

denden Ursachen, läßt sich also aus der Erfahrung durch Exempel, weder beweisen noch bestreiten.

§ 99.

Aber er läßt sich beweisen, auf dieselbe Art, wie oben (§ 92) überhaupt der Satz von den Ursachen bewiesen ist. Je weiter wir nemlich in der Erkenntniß kommen: desto mehr Erfahrung erhalten wir davon, daß die Folge der Dinge auf einander regelmäßig sey; desto öfterer finden wir, daß in denen Fällen, wo gewöhnliche Wirkungen ausblieben, oder andere Wirkungen hervorkamen, auch in den Ursachen Unterschied sey; und daß, wenn die Wirkung ausbleibt, es an einer erforderlichen Mitursache fehle, oder daß Hindernisse, die man nicht bemerkt hatte, entgegen wirken. Wir werden also durch die analogische Denkart, aus ähnlichen Erfahrungen, von der wir auch den Satz von den Ursachen gelernt haben, ebenfalls zu dem Satze angeführet, daß, wenn gewisse Dinge, auf gleichscheinende Ursachen bald folgen, bald ausbleiben, bald mit andern Dingen verwechselt werden, alsdann die wahren und vollständigen Ursachen, nicht ganz gleich, nicht ganz ähnlich sind. Gegen diesen Satz, läßt sich kein Exempel als eine Ausnahme anführen, weil es offenbar ist, wie oft einige mitwirkende Ursachen nicht zu unserer Erkenntniß kommen. Derselbe Satz nun, den ich so bewiesen habe, ist kein anderer, als der, welchen man kürzer so ausdrücket: Ganz ähnliche Ursachen haben ohne Ausbleiben immer einerley Wirkung.

Ein

Ein jeder aber wird sehen, daß dieser Satz völlig einerley sey, mit dem Satz von der entscheidenden Ursache, den ich beweisen wollte.

§ 100.

Es ist von der grösten Wichtigkeit, theureste Leser, daß wir mit allem möglichen Ernste untersuchen, ob wir nicht ganz genau durch eben dieselbe Schlußart zu der Ueberzeugung von dem allgemeinen Satze gelangen, daß alles durch Ursachen werde und geschehe, ich sage durch eben dieselbe Schlußart, als durch welche ich itzund den Satz von den entscheidenden Ursachen bewiesen habe. Wer sich also für berechtigt hält, in diesem letzten Falle Ausnahmen zu erdenken oder zu zweifeln; der wird, wofern er nicht widersinnig verfahren will, sich auch das Recht anmassen, an der Allgemeinheit des Satzes von den Ursachen zu zweifeln. Es ist aber den Verständigen bekannt, daß dieser Satz von den Ursachen und einige andere, von denen wir durch eben dieselbe Schlußart überzeugt werden, die einzige Stuffenerkenntniß sey, welche uns zur Idee von einem Gotte und zu der Ueberzeugung führt, daß einer existire. Ich sage, die ganze natürliche Religion, setzt die Wahrheit solcher allgemeinen Aussprüche voraus, davon wir keinen andern Beweis haben, als welcher auch für den Satz von den entscheidenden Ursachen gilt. Es ist also offenbar, daß diejenigen Sätze einer sogenannten natürlichen Religion falsch sind, oder übel verstanden werden, die entweder an sich selbst oder

in ihren Folgen, sowohl dem Satze von den entscheidenden Ursachen als von den Ursachen überhaupt zuwider sind. Wir können keine andere wahre natürliche Religion haben, als welche mit diesen Sätzen bestehet. Und daher ist es ungereimt, wenn man die Quellen der natürlichen Religion, ihr für schädlich halten will. Denn sobald wir dieses thun, so ist es ein Zeichen, daß wir eine von Wahrheiten und Irrthümern vermischte Erkenntniß für lauter Wahrheiten der natürlichen Religion ausgeben, und alsdann ist es kein Wunder, daß falsche Sätze mit den wahren in einen Streit gerathen. Die Meisten meiner Leser wissen, wie sehr die Religions-Meynungen Anlaß gegeben haben, über den Satz von den entscheidenden Ursachen zu disputiren. Viele meynen, daß wenn er wahr wäre, des Menschen Wille nicht frey seyn könnte; ferner daß alsdann, kein Unterschied der Tugend und des Lasters, keine moralische Zurechnung, keine menschliche nnd göttliche Strafe statt finden würde. Wenn man aber so denkt, so versteht man entweder den Satz von den entscheidenden Ursachen anders, als die deutlichen Worte anzeigen; oder so erdichtet man durch einen Mißbrauch des Worts Freyheit, eine solche Beschaffenheit des Menschen, die er nicht hat, und so verlangt man von denen, welche das Recht der Zurechnung und des Strafurtheils haben sollen, eine Zurücksicht in diese erdichtete Freyheit. Eine Zurücksicht, die demjenigen unmöglich ist, der wahr denkt, und welche, gesetzt, daß der Mensch eine

solche erdichtete Freyheit hätte, aus dem vernünftigen Zwecke der Zurechnung und Strafe gar nicht folgte, sondern vielmehr eben diesen Zweck aufheben würde. Was ich an diesem Orte ohne Beweis behaupte, nemlich von der mit der Religion übereinstimmenden Unschädlichkeit des Satzes von entscheidenden Ursachen, das werde ich hernach an anderem Orte mit aller Gründlichkeit beweisen; alsdann werde ich auch auf die Frage antworten, ob Gott, wenn alle Dinge aus entscheidenden Ursachen geschehen, Schuld an unsern Lastern und den Folgen derselben sey. Unterdessen wird mir niemand verdenken, daß ich einen bewiesenen Satz als wahr annehme, ehe ich alle Mißdeutungen desselben gezeigt und widerlegt habe. So viel aber muß ich um derentwillen erinnern, welche geneigt seyn möchten, die Schwäche ihrer Einsicht, durch das philosophische Scheltworrt Fatalisten gegen mich zu vertheidigen; ich muß, sage ich, um ihrentwillen erinnern, daß ich mich vor Scheltworten nicht fürchte, daß ich, wenn ich es vor edel hielte, auch welche erfinden könnte, die sich auf isten reimen. Denn wahrlich bey Untersuchungen von dieser Art, werden die Sachen nicht ausgemacht, durch eine Vorrückung des Fatalismi, und durch eine erwiederte Beschuldigung des Casuismi, oder Epicureismi, sondern durch Reflexion über die Mittel und Wege der menschlichen Erkenntniß. Ich gestehe, die Thoren, welche man Fatalisten nennt, haben nebst ihren lasterhaften Meynungen, auch die wahre und unschädliche, daß alles aus entscheiden-

den

den Ursachen geschehe ꝛc. Die Gegner werden aber auch nicht leugnen, daß die Epicuräer nebst ihren abscheulichen Sätzen, auch diese viel unschädlichere Meynung vertheidigt haben, daß die freyen Handlungen aus unentscheidenden Gründen kommen. Wenn ich das Recht erhalten werde, wegen dieses Schicksals der Sätze, das Scheltwort Epicuräer zu brauchen; so werden auch meine Gegner Recht haben, mich einen Fatalisten zu schelten. Die Vernünftigsten und Billigsten unter ihnen, (z. E. ein Buttler und andre) haben überdem schon zugestanden, ob sie gleich der Meynung von den entscheidenden Ursachen nicht sind, daß dennoch die Moralität und Religion durch Annehmung dieses Satzes nicht aufgehoben werde.

§ 101.

Gleichwie nun, vermöge des Gesagten, eine und dieselbe Ursache in gleichem Zustande nicht zu zweyen widrigen Wirkungen zugleich fähig ist, sondern ihre entschiedene Wirkung hervorbringet; also muß man sich auch nicht die wunderbare Vorstellung machen, als wenn eine Wirkung von ganz ähnlicher Art eben so wohl durch die seine als durch eine andre Ursache gewirkt werden könnte. Ich sage, man muß sich nicht vorstellen, daß zu ganz einerley Wirkung zwey verschiedene unähnliche Ursachen geschickt sind, wenn man die Ursachen als zureichend oder als abgemessen denkt. Ich will aber dasselbe noch mit andern Worten sagen: Eine jede Wirkung hat ihre einförmige Ursache,

sie

sie geschicht nicht bald aus dieser, bald aus jener zureichenden und abgemessenen Ursache, sondern so oft dieselbe Wirkung existiret, so oft existirt auch die in allen Fällen ähnliche zureichende und abgemessene Ursache. Oder: (um noch einmal den Ausdruck desselben Urtheils zu verändern) Es haben ganz ähnliche Wirkungen allemal ganz ähnliche Ursachen. Diesen Satz will ich den Hauptsatz von der einförmigen Größe nennen. Er faßt als ein Theil seines Innhaltes in sich, daß etwas nicht durch allerley Dinge, nicht durch allerley abgemeßne Ursachen geschehe, sondern daß es allerdings solche Ursachen gebe, die nicht diese, sondern eine andre Wirkung hervor zu bringen fähig sind. Wenn man aber diesen Satz wahr befinden will, so muß man sehr genau bestimmen, welche Abänderung der Dinge, oder welcher Uebergang von einem Zustande in den andern, eigentlich die Wirkung müsse genannt werden. Es wird z. E. Heu eben so wohl angezündet, wenn eine nahe Flamme es ergreift, als wenn es naß auf dem Boden gelegt, allmählig warm, und endlich entzündet wird. Hier kömmt es einem, der nicht nachdenkt, vor, als wenn einerley Wirkung durch sehr verschiedene Ursachen geschehen. Man irret sich aber. Denn in jenem Falle ist die Abänderung des Zustandes von dem Heu ganz anders als in diesem. Es sind also nicht ganz ähnliche, sondern sehr verschiedene Wirkungen, und es ist folglich unserm Hauptsatze gar nicht zuwider, daß in solchen Fällen auch die Ursachen verschieden sind. Versteht man aber recht, was eigentlich Wirkungen in der Natur genannt zu werden verdiene; so erwächst

die

die Ueberzeugung, von der Wahrheit unsers Hauptsatzes auf dieselbige Art, auf welche wir auch überzeugt werden, daß alle Dinge, die einen Ursprung haben, von Ursachen, und zwar von entscheidenden Ursachen, gewirket werden. Wir erfahren nemlich die Aehnlichkeit der Ursachen bey der Aehnlichkeit der Wirkungen, so weit unsre Erkenntniß reicht, so oft; und diese allgemeine Erfahrung ist eben so wenig einer ausgemachten Ausnahme unterworfen, daß wir mit Zuverläßigkeit annehmen müssen, daß wirklich ähnliche Wirkungen auch allemahl aus wirklich ähnlichen Ursachen, welche zureichend und abgemessen sind, geschehen. Ueberhaupt ist dieser Satz auch der erfahrnen Regelmäßigkeit in der Folge der Dinge weit gemässer, als das Gegentheil. Jedes Thier, jede Pflanze, jede Frucht, wird nur erzeugt von Thieren und Pflanzen derselben Art.

§ 102.

Es hat die Einsicht in die Wahrheit von der entscheidenden und einförmigen Ursache, alles dessen, was entsteht und geschicht, einen gedoppelten sehr wichtigen Nutzen. Der erste besteht darin, daß sie uns immer anspornet, die Ursachen der Dinge besser zu untersuchen. Ich will daher ein Exempel von zweyen Menschen geben, davon der eine glaubt, daß die freyen Handlungen aus unentscheidenden Gründen geschehen, der andere aber den Satz von der entscheidenden Ursache bey allem annimmt, was geschicht. Der erste wird gar nicht untersuchen, warum bey gleichscheinen-

den

den Bewegungsgründen die Handlung bald geschicht, bald nachbleibt, bald diese, bald eine andere freye Entschliessung entsteht. Ich sage, wenn ein solcher Mensch seinem System folgt; so untersucht er dieses Warum? keinesweges. Denn da die Handlung eine freye Handlung ist, und er voraussetzt, daß die Ursachen freyer Handlungen unentscheidend sind; so muß er, wenn er nicht wider sich selbst reden will, zugeben, daß dieses Warum? selbst von dem Allwissenden nicht eingesehen werde. Denn dieses Warum? frägt nach den Ursachen einer solchen Entscheidung, als wirklich geschehen ist, oder geschehen wird. Und nach seinem System läugnet er die Ursachen einer solchen Entscheidung. Er giebt nur eine Ursache zu, die zum Thun und zum Lassen, zu einer solchen und zu einer andern Entschliessung fähig war, und aus welcher, die Entscheidung für die Parthey, die gewählt ist, ohne eine weitere entscheidende Ursache erfolgte. Es ist diese Betrachtung sehr wichtig. Denn wenn man genau nachdenkt, was diejenigen eigentlich sagen, welche zu glauben vorgeben, daß die freyen Handlungen aus unentscheidenden Gründen geschehen; so wird man finden, daß sie, wenn sie ihrem System in der Ausübung getreu wären, eigentlich gar nicht untersuchen müßten, aus welchen Gründen diese und keine andere freye Entschliessung gefaßt sey. Denn wenn sie 100 Bewegungsgründe entdeckten, so sagt ihnen ihr Lehrgebäude, daß alle 100 Bewegungsgründe, auch nebst den verborgenen Miturſachen, die Entschliessung nicht

entscheiden, (indem die Entschliessung immer frey ist,) und daß man sich also nicht zu wundern hätte, wenn bey allen 100 Bewegungs-Gründen (z. E. die Fenster des Bürgermeisters nicht einzuwerfen) doch die entgegen gesetzte Entschliessung wirklich würde. Denn so lange die Handlung frey bleibt, sagen sie, so hat die Freyheit, als eine unentscheidende und doch zureichende Ursache, ein zureichend Vermögen, sich nach der Seite der geringern Bewegungsgründe hinzuwenden, die von dem entgegengesetzten überwogen werden. Und diese Hinwendung der Freyheit nach dieser und jener Seite, sagen sie ferner, geschicht aus unentscheidenden Ursachen, weil sonst nach ihrer Meynung die Freyheit nicht frey wäre. Wenn also das Uebergewicht der Bewegungsgründe auf einer Seite nicht grösser ist, als die endliche oder eingeschränkte Kraft dieser von ihnen erdichteten Freyheit, welche ohne entscheidende Ursachen die Entscheidung wirkt, ohne sich nach der Stärke der entgegen gesetzten Bewegungsgründe zu richten: so ist es einerley, ob die streitenden Bewegungsgründe nach ihrer entgegen wirkenden Kraft, sich wie 1 zu 100, oder wie 99 zu 100, oder wie 100 zu 100 verhalte. Es wird doch, nach der Meynung dieser Philosophen, das geschehen, was die sogenannte Freyheit wählt, es sey, welches es wolle, wennn nur nicht das Uebergewicht der Bewegungsgründe auf der einen Seite so groß ist, daß die Vereinigung der Freyheit mit der Gegenparthey nicht stark genug wäre, ihr das Uebergewicht zu verschaffen. Und eine solche verhältnißmäßige Schwäche der Freyheit in Vergleichung mit der Stärke einseitiger Bewegungs-

gründe findet sich nach der Meynung dieser Philosophen niemals, wann die Handlungen frey sind und frey bleiben. Also ist, vermöge der Meynung, daß die freyen Handlungen aus unentscheidenden Gründen geschehen, alles Übergewicht der einseitigen Bewegungsgründe, wenn es nur nicht die Kraft der Freyheit übersteigt, unnütz. Denn gesetzt, diese Freyheit habe eine Kraft von 100 Graden; so wird ihre Anwendung, nicht aber das Uebergewicht der Bewegungsgründe, den Ausfall der Entschliessung entscheiden, es mögen diese streitenden Bewegungsgründe sich verhalten wie 1 zu 100, oder wie 99 zu 100, oder wie 100 zu 100. Die Erkenntniß des Uebergewichts der Bewegungsgründe, wird also demjenigen nichts helfen, der wissen will, welche von zweyen streitigen freyen Handlungen geschehen werde. Wofern man also diesem falschen System von den unentscheidenden Ursachen der freyen Handlungen getreu bliebe; so müßte man auf die Frage, warum diese und keine andere freye Handlung geschehen sey, niemals eine andere Antwort geben, als daß sie aus Freyheit geschehe; man müßte ferner aus den Bewegungsgründen niemals urtheilen, welche freye Handlung geschehen werde; denn da so wohl diejenige, welche geschehen wird, als ihr Gegentheil frey ist; so wird es darauf ankommen, nach welcher Seite sich die Freyheit wendet, und dieses ei-genſinnige Ding, (daß ich so rede,) richtet sich ja keinesweges, weder nach der Natur der Seele, noch zugleich nach der Stärke der Bewegungs-Gründe. Wie will ich also daraus wissen, was geschehen werde? Und wenn ich es daraus nicht wissen noch einmal ver-

muthen kann; warum soll ich denn die Bewegungsgründe untersuchen und aufrechnen? Kurz zu sagen, diejenigen, welche in der abstracten Theorie vorgeben, daß sie den Ursprung freyer Handlungen aus unentscheidenden Ursachen oder Kräften herleiten, und sie eben deswegen frey nennen; diese, sage ich, müssen entweder ihr System in der Ausübung verlassen, oder alle Untersuchung der Bewegungsgründe für unnütz halten. Sie thun das Erste; denn aus dem Letztern würden solche Dinge folgen, woran die Männer, deren abstractes System von der Freyheit ich hier nur vorläufig widerlegt habe, den grösten Abscheu bezeigen. Meine Leser werden leicht urtheilen, daß ich die Frage von der Freyheit, welche die nachdenkende Welt einige tausend Jahre gequält hat, und worüber ich die fernere Quaal, mit der Hülfe Gottes bey meinen Lesern zu endigen gedenke, nicht bloß in dieser zufälligen Anmerkung berühre, sondern in einer der deutlichsten und gründlichsten Untersuchungen abhandeln werde. Mein Zweck war hier nur zu zeigen, daß die Annehmung des Satzes von der entscheidenden Ursache uns, vermöge seines Innhalts, zu der vollkommensten Untersuchung der Ursachen bringe, und daß die Meynung von dem Ursprunge der freyen Handlungen aus unentscheidenden Gründen, nach ihrem Innhalte alle Untersuchung der Bewegungsgründe für unnütz erkläre. Nun habe ich zwar gestanden, daß die gesunde Vernunft diejenigen Philosophen, welche die Allgemeinheit des Satzes von den entscheidenden Ursachen bestreiten, zur Gnüge antreibe, ihrem abstracten Systeme in der Ausübung ungetreu zu werden, und

mit uns die Untersuchung der Bewegungsgründe freyer Handlungen für wichtig zu halten. Dennoch aber wendet ihr abstractes System in manchen einzelnen Fällen ihre Aufmerksamkeit ab, von der Untersuchung desjenigen unbekannten Theils der Ursachen von freyen Handlungen, dessen Daseyn oder dessen Mangel oder dessen Ersetzung durch etwas anders, eben der Entscheidungsgrund ist, warum, bey der Gleichheit des bekannten Theils der Ursache, einerley freye Handlung bald geschicht, bald nicht geschicht, und bald in eine andere freye Handlung ausartet. Ein Determinist (ich bitte dieses Wort zu verzeihen, und die Bedeutung zu merken) welcher lauter determinirende oder entscheidende Ursachen der wirklichen Dinge annimmt, wird in manchen Fällen den feinen Unterschied der ganz ähnlich und ganz gleichscheinenden Ursachen der freyen Handlungen, die bald geschehen bald nicht geschehen, zu erforschen trachten und finden. Weit früher aber wird die Untersuchung abgebrochen, von einem Indeterministen, dessen abstractes System es mit sich bringet, daß die freyen Handlungen aus unentscheidenden Ursachen geschehen, und daß sie also bey wirklich gleichen Gründen und Ursachen, bald folgen, bald nicht folgen, bald so, bald anders ausfallen. Und diesen Nutzen der Annehmung des Satzes von der entscheidenden Ursache, habe ich hier nur zeigen wollen.

§ 103.

Es ist ferner offenbar, daß wenn man eines jeden Dinges zureichende und abgemessene Ursache auch für einförmig hält, der Trieb die Ursachen zu untersu-

chen, dadurch weit mehr geschärft werde, als durch die Meynung, daß ganz einerley Wirkung in der Natur, bald durch diese, bald durch eine andere Ursache, geschehe. Denn wer den Satz von der Einförmigkeit der Ursache annimmt, wird bey den Exempeln der dem Scheine nach ganz ähnlichen Wirkungen unähnlicher Ursachen, wissen, entweder daß er die abgemessene Ursache nicht kenne, sondern daß dieselbe sich in allen Fällen ganz ähnlich unter unähnlichen Nebendingen versteckt halte, oder, daß er fehlerhafter Weise sehr unähnliche Wirkungen für ähnlich halte, und die Verschiedenheit des Ueberganges von einem Zustande der Dinge in den andern nicht recht bemerke. Z. E. Feuer entsteht durch Reiben, durch ander nahes Feuer, durch gesammlete Sonnenstrahlen, ja gar durch Vermischung einiger Dinge, und durch die Eingeschlossenheit eines feuchten Heues. Welcher von beyden wird die wahre Ursache des Feuers besser untersuchen, der, welcher sich dabey beruhigt, daß einerley Wirkung aus verschiedenen Ursachen folge, oder der andere, welcher den Satz von der einförmigen Ursache glaubt, und folglich annimmt, daß wenn wir die Ursachen und Wirkungen genau kennten, in jedem Falle die Einförmigkeit der Ursache einförmiger Wirkungen, gleichfalls würde erkannt werden? Ein jeder sieht, der letzte werde in seiner Untersuchung weiter gehen, und, wenn er glücklich ist, Entdeckungen machen, davon den ersten seine Meynung abgehalten hat. Wie viele Exempel derselben Art könnte ich nicht anführen,

und daraus beweisen, daß die wahren Sätze von der entscheidenden und einförmigen Ursache der Dinge, nicht unpractische Speculationen sind, sondern den menschlichen Verstand zu den nützlichsten Untersuchungen anfrischen. Aber dieser erste Nutzen ist noch der geringste. Die folgenden Abhandlungen werden zeigen, daß die Annehmung der vollständigsten Regelmäßigkeit der Natur, oder welches einerley ist, daß die beyden Sätze von der entscheidenden und einförmigen Ursache das einzige Licht seyn, welches die Dunkelheit bey folgenden Fragen in der Religion zerstreuen könne. 1) Sind die freyen Handlungen ein Gegenstand der Allwissenheit? 2) Kann die Allmacht eben sowohl freye Handlungen von gewisser Art als unfreye Zustände der Welt, zur bestimmten Zeit und am bestimmten Orte erfolgen lassen? 3) Wie besteht das Daseyn des Bösen mit der Majestät und Unschuld Gottes, d. i. mit seiner vollkommensten Macht und Vorherwissenheit, und mit seiner vollkommensten Güte, oder mit denen Eigenschaften Gottes, zu deren Annehmung uns die analogische Erkenntniß bey Betrachtung seiner Werke, und die vernünftige Regel, auch in der Einrichtung unserer Gedanken, die sicherste Parthey zu wählen, genugsam veranlaßt, um uns in unsern Handlungen darnach zu richten, und um derjenigen angepriesenen Instruction einen göttlichen Ursprung zuzutrauen, in welcher diese göttlichen Eigenschaften geprediget, die Unsterblichkeit der Seele als gewiß gelehret, den Menschen aber die aus diesen Sä-

ßen folgenden Pflichten auferlegt, und keine diesen göttlichen Eigenschaften widerstreitende Lehren vorgetragen werden.

§ 104.

So sehr ich aber die wahren Sätze von der entscheidenden und einförmigen Ursache der Dinge anpreise, so weiß ich doch wohl, daß sich in Ansehung der freyen Handlungen der Menschen unsere Erkenntniß nicht immer bis auf die Entscheidungspunkte erstrecke. Von vielen Entschliessungen, selbst in unserer eigenen Seele, wissen wir nur unentscheidende Ursachen, weil wir nicht alle mitwirkende Umstände erkennen, nicht von allen erdenklichen Hindernissen, die bald da sind bald nicht da sind, einen Begriff haben, ja vielleicht niemals die ganz vollständige oder zureichende Ursache erforschen. Aber es ist wohl zu merken, daß eben diese Unwissenheit in Ansehung mancher Ursachen anderer natürlichen Dinge statt finde. Z. E. Welches ist die entscheidende Ursache des jetzigen Grades der Wärme, der gestrigen Heftigkeit des Windes, des itzund uns einfallenden Gedankens, der vorzüglichen angebohrnen Fähigkeit eines Menschen vor dem andern, der jedesmal veränderten Direction und Geschwindigkeit eines herumlaufenden Hundes, des jedesmaligen Ausfalles der Würfeln, so auch der menschlichen Krankheiten, der Genesung nach derselben, der Aehnlichkeit der Eltern mit ihren Kindern, der Erzeugung im ehelichen Umgange, und besonders der Erzeu-

gung eines Knäbleins, u. s. w.? Wir wissen von allen diesen Dingen, welche zum Theil auch in unserer Seele vorgehen, die zureichenden und entscheidenden Gründe nicht. Dem ungeachtet läugnen die Indeterministen, welche den Ursprung freyer Handlungen von unentscheidenden Ursachen behaupten, wegen dieser Unerforschlichkeit des Entscheidungsgrundes, keinesweges, daß es entscheidende Gründe dieser Dinge gebe. Warum wollen sie denn aus der Unwissenheit des Entscheidungsgrundes bey freyen Handlungen einen Beweis machen, daß derselbe dabey fehle, und also bey allen freyen Handlungeu fehlen könne? Wahrlich, diese Partheylichkeit hat keinen andern Grund, als daß sie durch Mißdeutung der Wörter, oder durch falsche Instructionen solche Sätze von der Moralität und Gerechtigkeit göttlicher und menschlicher Strafen annehmen, welche dem Satze von der entscheidenden Ursache widersprechen, und also gewiß falsch sind, da die Annehmung einer natürlichen Religion durch eigne Einsicht, nicht anders als durch diejenige Denkart geschicht, die uns auch von diesem Satze überzeugt. Ich wiederhohle mit Fleiß, was ich schon einmal gesagt habe: Man muß die Sätze, welche die Quellen der Religion sind, oder mit ihr aus derselben Quelle fliessen, nicht mit etwas bestreiten, welches eben dieses Widersinnes halber, selbst nach der Religion, nicht Wahrheit seyn kann, sondern eine Mißdeutung des Wahren, oder eine falsche Erklärung glaubwürdiger

Instructionen ist. Doch meine Hauptabsicht war hier nur zu zeigen, daß wir die entscheidenden oder zureichenden Ursachen von manchen Dingen vergeblich suchen. Wir sind auch niemals gewiß, daß wir die unmittelbaren Ursachen der Dinge erkennen. Denn die Abwechselungen der Dinge folgen undenklich geschwind auf einander: und wenn dieses wahr ist; so sind zwey Dinge, zwischen welchen wir gar keine Mittelursachen vernehmen, sondern von welchen wir das Erste unmittelbar als die Ursache des Zweyten denken, vielleicht in der wahren subordinirten Folge der Ursachen und Wirkungen, durch zahlreiche Zwischenursachen von einander getrennet, die allesammt nicht zu unserer Vernehmung oder Erkenntniß kommen. Ja, es ist bekannt, daß, wenn wir erst durch die Lehre von den Ursachen und durch die analogische Denkart, zur Erkenntniß Gottes gelangt sind, keine einzige Ursache der Dinge für zureichend und entscheidend dürfe gehalten werden, als wobey entweder eine unmittelbare Mitwirkung von ihm zugleich wirket, oder deren Thätigkeit doch wenigstens von seinem Willen nicht gehindert wird. Hieraus folget von neuem, daß unsre Erkenntniß uns kein einzigesmal durch die bloße sinnliche Wahrnehmung zu der wahrhaftig zureichenden und entscheidenden Ursache führe. Eben so wenig sind wir sicher, daß wir in unserer Erkenntniß die Ursachen so abmessen, als erfordert würde, wenn wir die Gleichförmigkeit der Ursachen gleichförmiger Wirkungen einsehen sollten. Daher

her, wenn man im gemeinen Leben von zureichenden Ursachen redet, so versteht man practisch-zureichende, daran kein Theil fehlt, zu dessen Erkenntniß wir gelangen können. Z. E. Eine gewisse Art des Anstosses an eine Billardkugel, ist eine practisch-zureichende Ursache eines gewissen verlangten Laufes desselben. Denn obgleich unbekannte Ursachen, welche wir die Natur der gestossenen Kugel nennen, gewiß mitwirken; so ist uns doch dieses Innerliche zu erkennen unmöglich; und wir erreichen durch den gesagten Anstoß unsern Zweck, und zwar in dem ordentlichen Zustande der Dinge auf eine entscheidende Art, weil die verborgenen Miturſachen jedesmal regelmäßig da sind, wenn diese practisch-zureichende Ursache, nemlich ein solcher Anstoß, wirket. Da aber die practisch-zureichenden Ursachen nicht in dem strengsten Verstande zureichend sind, so ist es kein Wunder, daß wir unter denselben zuweilen solche antreffen, deren Daseyn für die Wirkung nicht entscheidend ist. Es giebt, z. E. Menschen von besonderer Art, die sich zuweilen nicht zu Entschliessungen von gewisser Gattung bewegen lassen, wenn man ihnen auch den practisch-zureichenden Grund derselben gegeben hat. Woher kömmt diese Sonderbarkeit? Nicht davon, daß es zureichende Ursachen giebt, durch welche die Wirkung nicht entschieden wird, sondern weil hier verborgene Hinderniſſe sind, die sich ordentlicher Weise bey den Menschen nicht finden, und davon unsre Unwissenheit anzeigt, daß wir nicht die wirklich vollständi-

gen,

gen, die wirklich zureichenden, die wirklich entscheidenden Ursachen solcher Entschliessungen gekannt haben. Eben so offenbar ist es, daß in der Praxis viele Wirkungen vorkommen, welche nicht eine einförmige, sondern vielförmige Ursache haben. Z. E. Die Bewegung einer Kugel von gewissem Gewichte, läßt sich nach einer vorausgesetzten Direction und Geschwindigkeit auf sehr mancherley Art veranstalten. Sie ist also nach unserer Erkenntniß eine Wirkung von vielförmigen Ursachen. Aber dieses muß uns nicht hindern, den Satz von der Einförmigkeit abgemessener Ursachen und Wirkungen anzunehmen. Denn bey dieser verschiedenen Art, die Kugel so zu bewegen, ist nicht bloß diese Bewegung die ganze Wirkung dessen, was geschicht; sondern in den anstossenden Körpern geschehen gleichfalls Veränderungen, welche mit zu der Wirkung gehören. Und diese Veränderungen sind, wenn die Bewegung der gesagten Kugel durch verschiedene Ursachen in verschiedenen Fällen gewirkt wird, auch keinesweges ganz ähnlich und ganz gleich. Dieses fällt nun bey dem gegebenen Exempel in die Sinne; aber oftmals sehen wir die Verschiedenheit der Wirkungen verschiedener Ursachen nicht, sondern es kommen in der Praxis Dinge vor, die uns ganz ähnliche Wirkungen scheinen, und von ganz verschiedenen Ursachen kommen. Oder kürzer, es giebt practische Wirkungen von vielförmigen Ursachen.

§ 105.

Nach Voraussetzung der vollkommensten Regelmäßig-

mäßigkeit der Natur, in welcher die Folge der Dinge durch entscheidende und einförmige Ursachen fortschreitet, wird man finden, daß diejenigen, welche auf diese Sätze nicht aufmerksam gewesen sind, oder ihre Wahrheit nicht einsehen, sich verschiedene Begriffe von Dingen machen, deren Gegenstand eben wegen der Wahrheit dieser Sätze gewiß nicht existirt. Sie erdenken sich, z. E. unter den Worten Freyheit, Verdienst, Schuld, Gerechtigkeit, und andern, in einer Abweichung von der reellen Bedeutung derselben, lauter Dinge, die unter den wirklichen Dingen nicht anzutreffen sind. Sie erdenken sich unter dem Worte Allmacht, eine solche Macht, welche alles, was mittelbar gewirkt wird, auch unmittelbar durch einen bloßen Willen zu wirken vermögend wäre, das ist, sie erdenken sich eine Macht, deren Daseyn die Wahrheit von der Einförmigkeit aufheben würde. Sie verstehen zuweilen unter dem Worte Allmacht, auch dieses, daß ein Allmächtiger, ungeachtet des Daseyns und der Fortdauer der Ursachen, ihre Wirkungen verhindern könne. Was heißt dieses anders, als eine Macht erdenken, deren Daseyn die Wahrheit von den entscheidenden Ursachen aufhebt. Sie erdenken sich unter dem Worte Allmacht, ein Vermögen, die subordinirte Folge der Dinge umzukehren, und dasjenige, was Ursache ist, zur Wirkung seiner Wirkung zu machen. Ich sage, sie nennen ein solches der vollständigen Regelmäßigkeit der Dinge widerstreitendes Vermögen, eine Allmacht, und wollen doch die Existenz eines in dieser Bedeutung Allmächtigen aus

der

der Betrachtung der Natur erkennen, welche uns, vermittelst der analogischen Denkart, von der vollständigen Regelmäßigkeit der subordinirten Folge der Dinge überzeuget. Wie widersinnig sind die Menschen mit sich selbst in ihren Urtheilen, weil sie bey der Fortschreitung der Schlüsse, die Quellen ihrer Folgerungen vergessen, oder nicht aufmerksam daranf bleiben, und durch die Zweydeutigkeit der Worte verleitet werden, die Folgerungen so zu verstehen, daß sie ihren Quellen und Beweisen widersprechen, und alsdann wohl gar der Ueberzeugung von der Wahrheit ihrer Quellen schaden, oder unauflösliche Widersprüche in der menschlichen Erkenntniß verursachen? Diejenigen Leser, welche nicht gewaltthätige Ketzermacher sind, werden hier nicht ausschreyen: Seht da einen Lehrer, der die Existenz der Allmacht leugnet! Denn ich leugne nicht die Wirklichkeit einer höchsterdenklichen Macht, welche man durch das Wort Allmacht recht ausdrückt, sondern ich räume nur die Misdeutung dieses Wortes weg, durch welche die Bedeutung dieses Wortes so vorgestellet wird, daß man die Existenz einer Allmacht denen Sätzen zuwider findet, davon (wenn wir keine Offenbarung hätten) die Ueberzeugung in unserer Seele früher da seyn muß, ehe wir ein ewiges erstes Wesen erkennen, dem die Allmacht allein zukommen kann. Ich habe ferner anzumerken, daß ich nicht der Meynung sey, als wenn die ohne Offenbarung gelassene Vernunft auf keinem andern Wege zur Erkenntniß Gottes kom-

me,

me, als durch die Sätze von den entscheidenden und einförmigen Ursachen, sondern es ist vielmehr der bloße allgemeine Satz von den Ursachen eines jeden entstandenen Dinges (ohne sie als entscheidend und einförmig anzunehmen,) nebst der Betrachtung der Zweckmäßigkeit in der Folge der Dinge, schon zureichend, uns zur Erkenntniß Gottes zu führen. Aber ich behaupte, daß die Sätze von der entscheidenden und einförmigen Ursache auf eben die Art erkannt werden, aus eben derselben Quelle fliessen, als der Satz von den Ursachen überhaupt. Ich behaupte, daß man also die natürliche Ueberzeugung von einem Gotte wieder wankend mache, wenn man auf die Frage von der Entscheidung und Einförmigkeit der Ursachen fällt, und sie leugnet. Denn wenn es wahr ist, daß wir auf eben dieselbe Art die Entscheidung und Einförmigkeit der Ursachen, als die Wahrheit der Verursachung jedes entstandenen Dinges erkennen; so läßt sich ja das Erste nicht leugnen oder mit Zweifel ansehen, ohne auch das letzte, und also alle natürliche Erkenntniß Gottes, wankend zu machen. Ich habe drittens anzumerken, daß es glaubwürdige und durch Wunderwerke bestätigte Instructionen geben könne, welche uns von dem Daseyn eines Gottes und von seinen Eigenschaften auf eine solche Art überzeugen müßten, die ganz unabhänglich wäre von der Ueberzeugung, daß alles aus Ursachen, daß alles aus entscheidenden Ursachen, daß alles aus einförmigen Ursachen geschehe. Ich behaupte auch, daß die Glaubwürdigkeit einer solchen Offenbarung, wenn sie gleich etwas

was, diesen analogischen Sätzen von der vollständigsten Regelmäßigkeit der Folge der Dinge, Widersprechendes lehrte, dennoch so groß seyn könne, daß wir in dieser Collision berechtigt wären, die Sätze von der Regelmäßigkeit der Folgen, wegen einer so glaubwürdigen Instruction, fahren zu lassen. Aber so viel muß ich zum voraus erinnern, daß diese Collision nicht Statt finde, erstlich, wenn eine göttliche Instruction lehret, daß der Mensch seine Laster selbst thue, und Schuld daran sey; zweytens, daß bey Gott kein Ding unmöglich sey, und er alles machen könne, was er wolle; drittens, daß er, ungeachtet dieser Allmacht, nicht Schuld an den Lastern und dem Unglück seiner Geschöpfe, und also in dieser Bedeutung nicht Ursache derselben sey. Doch dieses werde ich erst weiter unten, wenn von der Moralität gehandelt werden wird, beweisen.

§ 106.

Wenn das Begehren oder Wollen der Ursache eines Dinges mit dem Wollen ihrer Wirkung so verknüpft ist, daß man die Ursache nicht wollen würde, wenn man die Wirkung nicht wollte; alsdann nennt man das Wollen der Wirkung einen Zweck oder eine Absicht. Bey denen Wesen, deren Erkenntniß und Wille abwechselnd ist, hat man den Zweck ordentlicher Weise als die Ursache zu betrachten, durch welche das Begehren nach denen zur Erhaltung desselben erforderlichen Dingen entsteht und verursacht wird.

Aber

Aber das Wollen der erforderlichen Mittel läßt sich auch mit dem abzielenden Wollen als gleichzeitig betrachten. Sollte es wohl undenkbar oder unmöglich seyn, daß mit der Einsicht von der Erforderlichkeit eines Mittels, zugleich das Wollen des Zweckes entstehe? In diesem Falle aber wird das Wollen der Mittel nicht später kommen, als das Wollen des Zweckes. Dieses merke ich nur deswegen an, um zu zeigen, daß man in der Definition oder in dem ersten Begriffe von dem Zwecke nicht voraussetzen müsse, daß alle Mittel später als der Zweck gewollt werden; denn eine solche falsche Definition würde uns hernach in Verlegenheit setzen, wenn wir in Gott ein eben so ewiges Wollen seiner Mittel, als seines Zweckes, annehmen müssen, und also jenes göttliche Wollen nicht für eine Wirkung dieses göttlichen Wollens erkennen dürfen. Denn da jede Ursache früher existirt, als ihre Wirkung, und also das Ewige, das ohne Anfang ist, auch keine Ursache oder keinen Grund braucht; so würde uns ein falscher erster Begriff, oder eine so falsche Definition des Zwecks, verhindern, in dem göttlichen Rathschlusse das Wollen von Absichten und das Wollen von Mitteln zu finden.

§ 107.

Die analogische Erfahrung unzähliger Fälle zeiget uns ohne eine gültige Ausnahme, daß, wenn viele Dinge, die auf einander folgen und zugleich sind, auf

mannigfaltige Art mit einer erdenklichen Absicht übereinstimmen, alsdann auch wirklich eine solche Absicht die Ursache von der Wirklichkeit solcher Dinge sey. Man schließt aus dieser Analogie sehr richtig und gewiß, daß bey gefundnen Gebäuden, Bildsäulen, Gemählden, verständlichen Schriften, brauchbaren Maschinen und Uhrwerken, bey gehörten Symphonien, bey einer regelmäßigen Stellung der Bäume, bey einer gehörten verständlichen Rede, und andern solchen Dingen, entweder mittelbar oder unmittelbar, verständige und absichtsvolle Urheber beschäftiget gewesen sind. Keine Ausnahme aus dieser Erfahrung ist möglich, da sich viele Ursachen vor unserer Erkenntniß verborgen halten, und da also, wenn so ordentliche und regelmäßige Dinge ohne sichtbare verständige Urheber entstünden, es doch niemals ausgemacht wäre, daß auch keine unsichtbare verständige Ursachen, entweder unmittelbar oder mittelbar, den Ursprung solcher Dinge gewirket hätten. Es ist also, (wofern Millionen Erfahrungen, die ohne Ausnahme sind, Wahrheit lehren) ein wahrer und glaubwürdiger Hauptsatz, daß die mannigfaltige Uebereinstimmung der Dinge mit einer erdenklichen Absicht, nicht ohne Absicht sey und geschehe, sondern durch solche Absicht gewirket werde. Dieses will ich den Hauptsatz von der verständigen Ursache nennen. Es ist diese Wahrheit, nebst der Erkenntniß, daß in der Folge der Dinge unzählig viel Uebereinstimmung mit dem Zwecke einer allgemeinen Voll-

kom-

kommenheit oder Glückseligkeit sey, darum die allerwichtigste Wahrheit, weil ohne sie aus der Betrachtung der natürlichen Dinge, kein wahrhaftiger Schluß auf das Daseyn einer absichtsvollen Gottheit, vielweniger auf die Einheit Gottes gemacht werden kann. Denn alle übrigen so genannten Beweise sind recht wunderbare Wortspiele. Ich nenne hier Wortspiele, wenn man Sätze, die nicht eher für wahr erkannt werden, als bis man erst einen Gott, einen einzigen Gott, einen verständigen und gütigen Gott angenommen hat, anfangs unter dem Titel von Grundsätzen der Welt aufbürdet, und hernach die Existenz und die Eigenschaften Gottes daraus zu schliessen vorgiebt. Man wird sich wundern, wenn ich die Falschheit dieser bisher herrschenden Beweise zeigen werde, daß bisher unter den Beweisen der berühmtesten Philosophen, kein einziger zu finden sey, der nicht in einem solchen Wortspiele bestehe. Es ist wahr, die Welt hat solche Beweise für gründlich gehalten; sie haben sich so gar in den Vortrag der Theologen eingeschlichen, die Cathechismusschüler beten sie ihren Lehrern nach, und lassen ihr Leben dafür, daß es gründliche Beweise sind. Aber alles dieses ist kein Wunder. Denn die allgemeine Ausbreitung des Glaubens an Gott und seinen Eigenschaften, ist bey den wenigsten eine Wirkung des eigenen Nachdenkens, sondern der Instruction. Man glaubt eher, daß ein Gott, und ein solcher Gott sey, als man durch die Leiter der natürlichen Erkenntniß zu dieser Ueberzeu-

gung hinaufgestiegen ist. Man wird durch die Instruction plötzlich und auf einmal zu dieser Höhe gehoben. Und einen Zweifel gegen eine solche Uberzeugung von Gott und seinen Eigenschaften, stellt man uns (zwar mit Recht) als das allerabscheulichste und schädlichste vor, was ein Mensch denken kann. Bey solchen Umständen glaubt der Mensch, wenn die Instruction früh in der Jugend anfängt und oft wiederholt wird, auch ohne gründlichen Beweis mit vieler Zuversicht. Und es wird diese Zuversicht durch nichts gemindert und gestöhret, als wenn ihr durch eine vielfältige Autorität hernach wiedersprochen wird, oder die Falschheit des Geglaubten offenbar ist. Keines von diesen beyden Hindernissen der Fortdaur eines in der Jugend eingepflanzten Glaubens, findet bey der Uberzeugung von Gott, von seiner Einheit und von seinen Eigenschaften Statt. Die meisten Menschen fahren also bloß der Instruction wegen fort zu glauben, wie der Türk fortfähret, die göttliche Sendung Mahomeds anzunehmen, ohne davon einen andern gültigen Beweis als die Instruction zu haben. Ich sage, es sey das Glauben an einen Gott, auch aus blosser Instruction ohne gültigen Beweis, vielweniger zu bewundern, als das Glauben dieser Mahomedischen Sendung. Denn der Türk, der von andern Nationen Nachricht hat und selbst nachdenkt, hat in diesen Nachrichten und Betrachtungen, grossen Anlaß zu zweifeln. Ein solcher Anlaß fehlt nicht allein gänzlich bey dem Glauben an einen einzigen Gott und

an dessen Eigenschaften; sondern eine etwas geübte Vernünft, fühlt auch die Kraft eines bestätigenden Schlusses, in welchem die beweisenden Sätze, die zusammen den Beweis ausmachen, so mannigfaltig sind, und so geschwind nach einander gedacht werden, daß man ohne sorgfältige Reflexion über die Theile und den Ursprung dieses Schlusses sich nicht auf eine der Sache gemässe Art darüber auszudrücken weis. Diese Kraft des wahren Schlusses, wovon der gemeine Mann und auch mancher Gelehrte die rechte Ordnung und den rechten Ausdruck nicht kennt, ist dasjenige, was man das Innerliche Gefühl des göttlichen Daseyns und seiner Eigenschaften nennen könnte, wenn es nicht mit grösserer Wahrheit der undeutliche wahre Schluß von der Gottheit genennet würde. Dieser undeutliche Schluß wirkt mit der Instruction von dem Daseyn und den Eigenschaften Gottes. Daher ist es ganz begreiflich, daß die Uberzeugung auch ohne einen, in Worten ausgeführten, gründlichen Beweis ausgebreitet und unterhalten wird. Wir sind aber nicht nur geneigt, Sätze durch Instruction anzunehmen und in der Uberzeugung fortzufahren; sondern wir glauben auch leicht aus einer durch Autorität bestätigten Instruction, daß diese und jene Verbindung der Sätze ein beweisender Schluß für die fest geglaubten Sätze sey, besonders wenn die Wortspiele, womit man beweist, dem Gehöre nach eine solche äusserliche Verbindungsform haben, als

man bey wahren Schlüssen gewohnt ist. Aber die bey manchen Philosophen herrschenden falschen Beweise der Wahrheit von Gott und seinen Eigenschaften, werden mit Autorität vorgetragen und haben eine scheinbare Form. Daher man, wenn die Unrichtigkeit solcher Beweise von mir sollte ins Licht gesetzt werden, sich nicht darum von der Uberzeugung ihrer Tadelnswürdigkeit abhalten lassen muß, weil man, wenn solche Beweise von der Gottheit nicht wahr und glaubwürdig wären, sonst nicht begreifen könnte, wie sie von so viel 1000 Menschen und Gelehrten seit einigen 100 Jahren würden als wahre Beweise angesehen seyn. Ich bin überzeugt, daß keiner von denen Beweisen, welche ich verwerfen werde, einen einzigen Menschen durch eigne Einsicht zur Erkentniß Gottes gebracht; sondern daß entweder der undeutliche und wahre Schluß oder die Instruction diesen Beyfall jedesmal verursacht habe. Diese falschen Beweise selbst aber sind wegen des vorausgesetzten Glaubens, wegen der äusserlichen Form, und wegen der Autorität der Lehrenden, für Beweise angenommen worden. Doch will ich damit nicht sagen, daß der mehrentheils undeutliche wahre Schluß von der Gottheit nicht sollte von vielen weisen Männern deutlich und richtig vorgetragen seyn. Aber dieses ist von denen Philosophen am wenigsten geschehen, die ein System geschrieben, welche die analogische Schlußart für unphilosophisch ausgegeben, und sich (nach einer so genannten scientifischen Lehrart)

art) nur der Sätze vom Wiederspruche und vom zureichenden Grunde bedienet haben.

§ 108.

Ich werde die Betrachtung über die Ursachen beschliessen, wenn ich nur noch einige nicht so erhebliche Anmerkungen gemacht habe, welche vornemlich die Methode betreffen, wie wir die Ursachen untersuchen müssen. Ich wiederhole erstlich, daß bloße Namen von Kräften, welche von ihren Wirkungen benennet, übrigens aber unbekannt sind, uns in der Causalerkenntniß nicht weiter bringen. Wer z. E. die magnetischen, elastischen und schwermachenden Wirkungen einer davon benannten Kraft zuschreibt, und weiter nichts sagt; der hat weder sich noch seine Mitbrüder zur weitern Erkenntniß dieser Dinge gebracht. Man muß ferner die Ursache eines Dinges unterscheiden, theils von einem etwas regelmäßig vor ihm vorhergehenden Zeichen, theils von einem solchen Dinge, welches deswegen vorher gehet oder zugleich ist, weil die Wirksamkeit ihrer respectiven Ursachen es so mit sich bringet, ohne daß diese beyden Dinge deswegen das Verhältniß der Ursache und Wirkung haben dürfen. Eine Uhr, welche eine Minute früher die Stunde weist als eine andere sie durch Glockenschläge anzeigt, ist nicht Ursache dieses Glockenschlages. Denn wir wissen die Ursache der Bewegung jeder Uhr für sich, wir wissen auch die Art und Weise, wie diese Uebereinstimmung geschehe, ohne daß die eine Uhr in die andere

würke. Doch bey andern nicht so bekannten Dingen geschicht es oft, daß wir wegen der regelmäßigen Folge etwas für eine Ursache halten, welches vielleicht keine Ursache seyn mag. Aber diese Möglichkeit des Irrthums muß mau nicht mißbrauchen, um das Verhältniß der Ursache und Wirkung von denjenigen Dingen zu leugnen, bey deren Aufeinanderfolgen wir die Regelmäßigkeit im allerhöchsten Grade wahrnehmen, und eben daher, den Begriff von der Ursache und Wirkung erhalten haben. So ist es z. E. mit dem Willen als der Ursache, und der willkührlichen Bewegung, als der Wirkung; und eben so mit dem Zustande des Körpers als der Ursache der sinnlichen Vernehmungen, die seine Wirkung sind.

§ 109.

Wenn etwas, welches zur Ursache zu gehören scheint, in einigen Fällen nicht da ist, und die Wirkung dennoch einerley bleibt; so gehört dasselbe nicht zur Ursache. Z. E. wenn man ein gewisses Abracatabra spricht, und Talg in die Milch wirft, woraus Butter geschlagen werden soll; so geht das Butterschlagen mit aller Mühe nicht von Statten. Ein einfältiger Mensch, der es etlichemal versucht hätte, könnte glauben, daß diese Worte mit zur Ursache des Hindernisses im Butterschlagen gehöre. Er wird aber eines andern belehrt, wenn er versucht, daß das Einwerfen des Talgs allein das Buttermachen eben so gut hindere. Dieses ist nur ein gemeines Exempel, aber bey

wichti-

wichtigen Untersuchungen lehrreich. Man muß nemlich, wenn es möglich ist, diejenigen Dinge welche zusammen etwas zu wirken scheinen, zu trennen suchen, um zu sehen, was zur wahren Ursache gehöre, oder nicht.

§ 110.

Die verursachenden und gewirkten Dinge gewisser Art, haben gemeiniglich unter einander ein bekanntes Verhältniß des Grades, des Orts und der Daur. Wo diese Verhältnisse zwischen einem vorhergehenden und nachfolgenden Dinge bemerkt werden, darf man mit großer Vermuthung schliessen, jenes sey die Ursache, dieses die Wirkung, wenn die Begebenheit auch so sonderbar wäre, daß sie ihres Gleichen nicht hätte. Gesetzt es näherte sich jemand einem Kranken, oder Rasenden; je weiter er sich näherte, desto besser würde es mit ihm; wenn er sich wieder entfernte, so würde es wieder schlimmer; und zwar je geschwinder die Näherung und Entfernung geschähe, desto geschwinder wären auch die Abwechselungen; gesetzt alles dieses, sage ich, so würde man ungeachtet der Sonderbarkeit dieser Sache, dennoch (wo keine Verabredung möglich wäre) gewiß schliessen, daß die Gegenwart dieser Person entweder mittelbar oder unmittelbar die Ursache dieser Genesung sey, oder daß die Ursache derselben doch wenigstens mit dieser Annäherung auf irgend eine Weise in Verbindung stehe. Nachdem man also einige allgemeine Kennzeichen von Ursachen und Würkungen entdeckt hat, so ist es nunmehr möglich, zuweilen das Erstemal da zwey Dinge aufeinander folgen, eine

ursachmäßige Verbindung zwischen beyden einzusehen.

§ III.

Erfahrungen sind das erste Erkenntnißmittel, so wohl der Beschaffenheit der Dinge, als besonders der Ursachen und Wirkungen. Werden die Erfahrungen durch einige Veranstaltung und Instrumente veranlaßt; so nennt man sie Observationen. Trennt oder verbindet man durch künstliches Verfahren diejenigen Dinge dabey, welche ordentlicher Weise nicht getrennt oder verbunden zu seyn pflegen, (z. E. trennt man Luft und Feuer) so nennt man die Erfahrungen Experimente. Diese sind also nebst den Observationen oftmals sehr nöthige Mittel, die Ursachen zu untersuchen.

§ 112.

Eine Ursache existirt zwar früher als ihre Wirkung; aber wenn die Vordauer sehr klein ist, so bemerken wir sie nicht: Alsdann scheint Ursache und Wirkung ganz zugleich zu entstehn, wie die Flamme des Lichts und die Erhellung der Stube. In solchen Fällen ist die Ursache in denen Substanzen zu suchen, auf deren veränderten Zustand regelmäßig beydes zugleich folgt. Z. E. der Anstoß des Bewegten an den Gegenstand ist mit der Bewegung des letztern so verbunden, daß man keinen Unterschied der Zeit bemerkt. Doch ist der Stoß des früher Bewegten die Ursache.

§ 113.

Es ist falsch, daß allemal die Wirkungen mit den Ursachen zugleich aufhören. Dieses ist nur alsdann wahr, wenn die Fortdauer der Ursache eben so wohl zu der Fortdauer als zu dem Anfange der Wirkung etwas beyträgt. Es hängt aber nicht allemahl die Fortdauer der Wirkung von ihrer Ursache ab, und mehrentheils bedeuten die Worte: das Aufhören der Ursache bringt das Aufhören der Wirkung mit sich, nichts anders, als daß die Wirkung in nicht mehrern Fällen da sey, wie die Ursache.

§ 114.

Die Figur, die Grösse der Ausdehnung, und der verhältnißmäßige Ort der Dinge (soferne diese Beschaffenheiten und Relationen, zu den Ursachen der Begebenheiten gehören) haben den Namen mechanischer Ursachen. Die andern körperlichen Beschaffenheiten, wenn sie Ursachen sind, werden physicalische Ursachen genannt. Daß nun die Begebenheiten der Körper mechanische Ursachen haben, ist eine so oftmalige Erfahrung, daß man ein Recht hat, bey körperlichen Begebenheiten nach mechanischen Ursachen zu fragen. Doch ist nicht alles Verursachende mechanisch. Denn Grösse, Lage und Figur sind nur Beschaffenheiten der substanziellen Ursachen. Und da die meisten körperlichen Veränderungen durch Bewe-

gung

gung geschehen, die Bewegung aber nicht von der Größe, Lage und Figur kömmt; so ist schon aus dieser Betrachtung klar, daß ausser denen mechanischen Ursachen auch physicalische da sind.

§ 115.

In Untersuchungen der Ursachen kommen wir selten zur Gewißheit. Wir müssen oftmals gleichsam eine Berathschlagung anstellen, ob, wenn man dieses oder jenes zur Ursache annähme, die fernere Betrachtung nicht etwa solche Beweise geben werde, daß es wirklich die gesuchte Ursache sey. Eine solche Annehmung der Ursache heißt eine Hypothesis. Wenn wir viele Dinge erdichten von solcher Art, von deren Daseyn wir schlechterdings keine Erkenntniß haben; so machen wir eine solche Hypothesis, in welcher wir sehr selten die wahren Ursachen treffen. Daher ist es eben nicht nützlich solche Hypothesen zu erdenken, sondern eine vernünftige Hypothesis nimmt eine bekannte Gattung von Dingen, als Ursachen derjenigen Begebenheiten an, deren Ursachen noch unbekannt sind. Findet sich alsdann, daß die Begebenheiten in manchen Stücken so sind, wie sie aus solchen Ursachen, als man in der Hypothesis angenommen hat, zu vermuthen wären; so wird die Hypothesis wahrscheinlich und zuweilen eine zuverläßige Erfindung der Ursachen. Z. E. daß die Ausdünstung aus den Pflanzen eine Miturſache des Thaues sey, war

eine

eine Hypothesis, ehe man es recht überlegte, und itzund ist es eine Wahrheit.

§ 116.

Wenn man auch schon einen Gott erkennt, so weiß man dennoch von vielen Dingen, daß sie nicht unmittelbar und ohne erschaffene Ursachen allein von ihm gewirkt werden. Je sorgfältiger man untersucht, desto öfterer entdeckt man Mittelursachen. Es ist also fast zuverläßig, daß die Dinge die uns vorkommen, Mittelursachen haben. Diese zu erforschen, ist das Geschäft der Naturlehrer. Nun ist es zwar über ihr Vermögen, die Mittelursachen von jeder Art der Dinge zu finden. Aber sie dürfen sich um diese Unwissenheit zu verbergen, nicht auf Gott, als auf die einzige unmittelbare Ursache berufen. Denn da wir nicht alle Substanzen, nicht alles Vermögen derselben erforschen, so geschicht keine uns denkbare Wirkung, aus deren Beschaffenheit überzeugend erhellen sollte, daß sie ganz unmittelbar bloß von Gott komme; sondern dieses müßte uns durch eine glaubwürdige Instruction bekannt werden. Und selbst alsdann, wenn eine solche Instruction uns überhaupt versichert, daß dieses und jenes eine göttliche Wirkung sey: so folgt noch keinesweges daraus, daß keine Zwischenursachen dabey gewirkt haben; sondern es folgt alsdann nur, daß die mehrentheils durch Mittel wirkende Vorsehung Gottes, durch eine besondere und seltene Einrichtung der Dinge, einen besonders merkwürdigen Zweck habe, welchen er die Menschen dabey wissen läßt. Würde uns nun bekannt, daß dieser Zweck einer besondern und selte-

seltenen Einrichtung der Dinge, der Beweis eines andern göttlichen Unterrichtes und Befehles sey: so ist eine so wunderbare Begebenheit dasjenige, was man in der Theologie ein göttliches Wunderwerk nennt. Es ist also nicht eine jede seltne und wunderbare Wirkung ein Wunderwerk. Es würde z. E. nicht sogleich ein Wunderwerk seyn, wenn itzt ein Schaaf von einer Kuh gebohren würde, sondern die gesagte Absicht Gottes (dadurch einen Beweis einer Lehre oder eines Befehles zu geben) müßte gleichfalls dabey Statt finden, wo es ein göttliches Wunderwerk seyn sollte. Käme aber ein Mensch, uns in Gottes Namen etwas zu lehren oder zu befehlen, und sagte derselbe vorher, daß dieses und andere unerhörte Dinge zum Beweise seiner Sendung geschehen sollten; und würden wir hernach von der Wahrheit seiner Sendung und seines Vortrags überzeugt: alsdann erst würden wir diese Begebenheiten göttliche Wunderwerke nennen dürfen. Doch die Betrachtung über die Wunderwerke ist so wichtig, daß ich an einem andern Orte mehr davon sagen muß. Hier will ich nur noch etwas hinzusetzen Diejenigen, welche sagen, ein göttliches Wunderwerk müsse alle Kräfte nicht nur der Menschen, sondern auch aller erschaffenen Substanzen übertreffen, trauen sich selbst und ihren Lesern eine wahrhaftig übermenschliche Einsicht in die Kräfte der von Gott gewirkten Dinge zu, um zu beurtheilen, wie viel oder wenig Kraft und Vermögen sie haben. Denn wenn sie dieses Urtheil sich und andern nicht zutrauen; so würden sie nach ihrer Definition von den Wunderwerken

derwerken, niemals wissen, welche Begebenheiten zu den göttlichen Wunderwerken gerechnet werden müßten. Aber diese Unterscheidungskraft sprechen sie den Menschen nicht ab; sie müssen ihnen also entweder jene wahrhaftig übermenschliche Einsicht zutrauen, oder ihre Definition von einem göttlichen Wunderwerke ändern. Und das letzte ist ihnen am meisten anzurathen. Ich will es daher widerholen: Ein göttliches Wunderwerk ist eine von der Ordnung der Natur, oder von der ordentlichen Folge der Dinge abweichende Begebenheit, von der wir die göttliche Absicht erkennen, daß die Menschen dadurch auf einen göttlichen Unterricht und Befehl aufmerksam werden, und sie als einen Mitbeweis der Wahrheit dieses Unterrichts ansehen sollen. Ich will ein Exempel geben, in folgender erdichteten Begebenheit eines Menschen; Im Traume erscheinet ihm eine majestätische Gestalt, und sagt zu ihm: Ich bin Gott der Allmächtige; gehe auf dein Feld, an den Felsen. Daselbst wirst du ein Buch finden, desgleichen du niemals gesehen hast, die Blätter von Stein, die Buchstaben von Erzt, es sind darinn geschrieben meine ferneren Befehle an dich; Hüte dich, daß du deren keine versäumest, denn ich bin der Herr dein Gott und Vergelter. Der Mensch wacht gerührt auf, zweifelt und geht zum Felsen; findet ein solches Buch und Befehle, die Gott höchstanständig sind. Nun glaubt er, daß dieser Befehl von Gott komme, und weil das Sonderbare in seiner Begebenheit mit zu seiner Ueber-

zeugung gehöret; so nennt er sie ein göttliches Wunderwerk, ohne vorher zu überlegen, ob Gott Traum und Buch unmittelbar gewirket habe, oder ob es dem höchsten Wesen unterworfene Kräfte gebe, welche diese Uebereinstimmung hätten wirken können. Es ist wahrlich für uns viel zu hoch, zu untersuchen, was Gott mittelbar oder unmittelbar wirke. Ich werde mich niemals zu behaupten erkühnen, daß ein erschaffenes Wesen nicht das Vermögen habe, Substanzen oder Elemente zu schaffen, wofern keine göttliche Instruction ausdrücklich sagt, daß dieses ein göttlich Vorrecht sey. Denn ein Substanzen-schaffendes Wesen würde dadurch noch nicht ein Gott werden, es würde dadurch weder ein erstes noch ein allmächtiges Wesen. Ich weiß zwar, daß einige, um die Unmöglichkeit einer Substanzen-schaffung durch ein endliches Wesen zu beweisen, vorzugeben pflegen, die Existenz sey von der Nicht-Existenz unendlich unterschieden, also werde eine unendliche oder göttliche Kraft erfordert, Dinge existirend zu machen. Ich sehe hier wohl ein Spiel mit dem Worte: Unendlich, aber einen Beweis sehe ich nicht. Die Bewegung ist ja auch ein etwas, (obgleich keine Substanz); Die Bewegung wird ja auch vom Nichtseyn zum Seyn gebracht; und ihr Nichtseyn ist von ihrer Wirklichkeit eben so unendlich entfernt, als die Wirklichkeit einer Substanz von ihrer Unwirklichkeit. Und dennoch giebt es vermöge eines allgemeinen Geständnisses, erschaffene Wesen, die eine Bewegung verursachen. Abermals ein

Exempel

Exempel von der Nichtswürdigkeit der mathematischen Beweise in Ansehung solcher Fragen, die nicht zur Mathematik gehören.

§ 117.

Wer Gottes Daseyn und Eigenschaften (es sey aus welchem Beweise es wolle) glaubt, der wird auch die Ueberzeugung haben, daß er fortfahre, sehr vieles unmittelbar zu wirken, und daß seine unsichtbaren Wirksamkeiten sich unzähliche mal mit dem Wirken der erschaffenen Wesen verbinde. Soll also alles übernatürlich heissen, was Gott unmittelbar wirkt, oder wobey er doch zugleich unmittelbar thätig ist; so sind vielleicht viele der gewöhnlichsten Dinge übernatürlich. Wer wird z. E. behaupten, daß Gott nicht unmittelbar wirksam sey bey der regelmäßigen Bewegung der großen Weltkugeln? Warum wird man aber doch Bedenken tragen, sie wegen dieser Vermuthung auch vielleicht-übernatürlich zu nennen? Ich glaube, dieses kömmt daher, weil man wenigstens oftmals zu dem schwankenden Begriffe von dem Uebernatürlichen dieses mit erfordert, daß der Name des Uebernatürlichen müsse keiner Begebenheit, die nicht sehr sonderbar ist, gegeben werden. Zuweilen rechnet man auch zu dem Uebernatürlichen dasjenige Sonderbare, was unserer Meynung nach von andern höhern Geistern, die nicht Gott sind, geschicht, und dennoch in das Schicksal der Menschen Einfluß hat. Andere aber nennen nichts übernatürlich, als was Gott unmit-

mittelbar thut. Was würden wir von der Begebenheit sagen, wenn zum erstenmale die Sonne am hellen Mittage verfinstert würde? Einige würden sie übernatürlich nennen, bloß wegen ihrer Sonderbarkeit; andere würden diesen Namen nicht eher brauchen wollen, als wenn sie wüßten, daß Gott, oder andere mächtige Geister, durch eine sonderbare Wirksamkeit, dieses Schicksal der Sonne gewirkt hätten. Es giebt sehr viel Dinge, welche bey dem einen übernatürlich, bey dem andern natürlich heissen, wenn sie auch beyde auf gleiche Art davon denken. Dieses merke ich nur deswegen an, um zu zeigen, wie schwach die Beweise seyn müßten, deren Beweiskraft darauf beruhete, daß die Menschen von dem Natürlichen und Uebernatürlichen feststehende und nicht schwankende Begriffe hätten, oder daß sie wenigstens alsdann, wenn ihre Begriffe durch Definitionen festgesetzt würden, in der Praxis das Natürliche von dem Uebernatürlichen zu unterscheiden verstünden.

§ 118.

Die Gedanken und die Triebe des Willens nennt man geistige Handlungen. Nun ist zwar nicht zu leugnen (wie ich hernach zu bestätigen suchen werde) daß bey Menschen und Thieren solche geistige Handlungen die Ursachen der Bewegung ihrer Körper sind. Und es wäre eine der größten Schwachheiten, wenn man mit einigen Philosophen verbieten wollte, in der Abhandlung von den Ursachen solcher willkührlichen

Bewe-

Bewegung sich auf die geistigen Actionen der Menschen und Thiere zu berufen. Aber wir haben nicht den geringsten Beweis, daß auch die andern Körper, oder daß ein jedes Element mit einer solchen Seele verbunden sey, die ihre Bewegung, Ruhe, Direction und Geschwindigkeit regieren sollte. Vielmehr ist ausgemacht, daß je weiter wir mit unserer Untersuchung eindringen, destomehr nicht geistige Ursachen ihrer Bewegung und Ruhe entdeckt werden. Daher ist es eine tadelnswürdige Verbergung unserer Unwissenheit, wenn wir von solchen körperlichen Begebenheiten die Ursachen in geistigen Handlungen finden wollen. Was wäre man weiter gekommen, wenn man dem Magneten einen Willen, Eisen an sich zu ziehen; dem eingedrückten elastischen Körper eine Neigung, sich auszudehnen; und einem jeden Körper, welcher schwer ist, die Begierde nach einem Mittelpuncte zueignete; oder wenn man sagte, daß die Elemente in einem festen Körper eine Zuneigung zu einander hätten, und deswegen zusammen blieben? Hätte man dadurch die Ursache der magnetischen und elastischen Wirkungen, oder der Schwere und des Zusammenhanges erkläret?

§ 119.

Ein ähnlicher Fehler würde es seyn, wenn man bey jeder ungewöhnlchen Sache, die von Menschen geschicht, ohne viel Nachdenken behaupten wollte, daß übermenschliche Ursachen auf eine sonderbare

Art mitwirken müßten. Denn man findet zuweilen Personen von ungewöhnlichem Vermögen sowohl des Leibes als der Seele, oder die sich durch lange Uebung solche Fertigkeiten erworben haben, wodurch sehr ungewöhnliche Wirkungen geschehen, oder viele mit einer solchen erstaunlichen Geschwindigkeit auf einander folgen, daß die letzten eben deswegen wunderbar scheinen, weil die Zwischenursachen, ohne welche sie nicht geschehen konnten, der Geschwindigkeit halber, unserer Aufmerksamkeit entwischt sind. Es giebt auch Maschinen, Instrumente, und andere natürliche oder durch Kunst gemachte Körper, deren innere Theile und Kräfte wenigen und zuweilen nur einem einzigen bekannt sind. Durch Hülfe solcher Dinge, verrichten die Menschen oft so etwas, welches übermenschlich scheinet. Und solche Künste gehen zuweilen so weit, daß man in großer Verlegenheit wäre, wenn man genau bestimmen sollte, welche Wirkungen zu den menschlichen und übermenschlichen gehörten. Unterdessen sind doch einige Dinge, welche, wenn sie äusserlich durch Menschen geschehen, dennoch übermenschlichen und sonderbar wirkenden Kräften müssen zugeschrieben werden. Z. E. Wahrhaftig Todte durch ein Wort ins Leben zurückrufen, dem Sturm und das Meer durch einen Befehl stillen; die Nahrungsmittel unter dem Gebrauche so vermehren, daß nach Sättigung vieler Personen, mehr, als vorhin da war, übrig bleibe, ich sage, diese Wirkungen sind allerdings

für

für übermenschlich zu halten, und zwar alsdann besonders, wenn die Regel, auch in seinen Gedanken den sichersten Weg zu wählen, in solchen besondern Fällen Statt findet, das ist, wenn wir uns in große Gefahr setzten, wofern wir alsdann nicht übermeuschliche Kräfte glauben wollten. Denn gesetzt, eine Person hätte dergleichen Wirkungen hervorgebracht, oder es würde von ihr mit der größten Glaubwürdigkeit erzählt; und gesetzt, eine solche Person verlangte von mir mittelbar oder unmittelbar, daß ich sie für begabt mit übernatürlichen Kräften halten, andern bekannt machen und meinen Wandel nach gewissen Gesetzen einrichten sollte; oder widrigenfalls durch eben eine solche übermenschliche Kraft mein größtes Unglück zu erwarten hätte; dieses vorausgesetzt, sage ich, so müßten erstaunlich starke Gegengründe da seyn: oder ich würde mich nach der vernünftigen Regel der Sicherheit den Befehlen einer solchen Person gemäß verhalten, und ich glaube, die ärgsten Zweifler würden dieses Verfahren wenigstens alsdann billigen, wenn sie die Wahrheit solcher Begebenheiten glaubten.

§ 120.

Bey der Untersuchung der Ursachen und Wirkungen ist auch noch der Grad gewisser Beschaffenheiten zu beobachten. Das Wort Grad, bedeutet eine gewisse Art der Größe, welche man zu unterscheiden pflegt, 1) von der Grösse der Menge, oder von der Zahlengrösse, der, von einander als abgesondert gedachten Dinge; 2) von der Größe des Raums oder der Ausdehnung;

dehnung; 3) von der Größe der Dauer und der Zeit. Es giebt, sage ich, noch eine andere Größe der Beschaffenheiten der Dinge; sie wird genannt: die gradenmäßige Größe, z. E. der Verstand, die Freundschaft, die Wahrscheinlichkeit, die Lust, der Schmerz, und tausend andere Dinge haben eine Größe, die man nach Graden vergleicht. Aber nicht alle Beschaffenheiten sind gradenmäßig. Es giebt z. E. keine Grade des Daseyns, des Anfangs, des Endes, der Einheit, der Vollständigkeit, der Unendlichkeit, u. s. w. Es werden aber die Graden der Dinge, besonders wenn man sie hoch oder niedrig nennt, mehrentheils in Vergleichung mit Graden anderer Dinge gedacht. Zuweilen benennt man die Graden der Dinge nach den Graden ihrer Ursachen, zuweilen nach den Graden ihrer Wirkungen. Der Name eines hohen und niedrigen Grades ist erstaunlich schwankend, weil man sie bald auf diese bald auf jene Art berechnet; und das Gewöhnliche oder der Mittelgrad wird gemeiniglich vorausgesetzt, um einem Dinge, daß unter oder über dem Mittelgrade ist, einen hohen oder niedrigen Grad zuzuschreiben. Wer weiß aber nicht, daß die Begriffe von dem Gewöhnlichen und Seltenen schwankend seyn? Hieraus folgt, daß die Vergleichungen zwischen dem Grade des Nutzens, des Schadens, des Verdienstes, der Schuld, der Tugend, des Lasters, der Künste, der Wissenschaften, und der Personen, Zeiten und Oerter, in welchen diese Dinge vorkommen, zu unauflöslichen Wortstreitigkeiten Anlaß

laß geben. Es läßt sich unaufhörlich streiten, über den Vorzug der alten oder neuern Schriftsteller; des Cicero oder Demosthenes, Cäsars oder Alexanders, des Aberglaubens oder Unglaubens, der Philosophie oder schönen Wissenschaften, Klopstocks oder Homers, des Heldengedichts oder des Trauerspiels. Die Schriften, die bloß deswegen, um den Vorzug eines dieser Dinge zu bestimmen, geschrieben werden, scheinen mir nach ihrer Hauptabsicht sehr unnütze Schriften, wenn gleich zur Erfüllung derselben viel vortreffliches gesagt wird. Mich dünkt, besser wäre es, wenn man keine solche Vergleichungen anstellte, sondern ohne Vergleichung einem jeden das Seinige beylegte. Denn durch diese Gegeneinandersetzung ist das Feld der Wahrheit und Wissenschaften mit vielem unnützen Saamen besäet worden. Und wenn die Lehrer des menschlichen Geschlechts sich in solche Streitigkeiten verwickeln; so rauben sie die Zeit des Lesens und Nachdenkens vielen wichtigen Untersuchungen.

§ 121.

Man wird aber ohne Irrthum nicht behaupten, daß der Grad der Ursache und der Grad der Wirkung allemal einander gleich sind. Denn die Gleichheit setzt eine vergleichbare oder gleichartige Größe bey allen beyden voraus, und oftmals sind Ursache und Wirkung schlechterdings nicht unmittelbar mit einander zu vergleichen. Ein ausgedehnter sichtbarer Gegenstand ist Ursache der sinnlichen Wahrnehmung des-

selben in der Seele. Es hat aber diese sinnliche Wahrnehmung keine räumliche Größe, und ist also mit derselben nicht vergleichbar. Mich dünkt, der Satz, daß die Ursache der Wirkung gleich sey, bedeutet nichts anders, als daß sich die vollkommenste Regelmäßigkeit zwischen der Ursache und Wirkung finde, so daß in jedem einzelen Falle eine völlig gleiche Ursache auch eine völlig gleiche Wirkung habe. Aber alsdann wird nicht Ursache mit Wirkung, sondern eine gleiche Ursache mit der andern, eine gleiche Wirkung mit der andern verglichen. Ich billige auch den oft gemißbrauchten Satz nicht, daß alles, was in der Wirkung ist, auch in der Ursache seyn müsse. Er ist vielen Mißdeutungen unterworfen. Die Eltern sind Ursachen der Kinder, so auch der Vorsatz ist die Ursache der Bewegung meiner Hand. Ist denn aber alles, was in den Kindern ist, auch in den Eltern? Ist denn auch Bewegung in meinem Vorsatze? Mich dünkt, der getadelte Ausspruch enthalte nichts wahres, als was mit andern Worten schon von den Ursachen gesagt ist. Ich pflege auch den Satz zu vermeiden, daß die vollständige Ursache, gleich ihrer Wirkung sey. Denn er sagt nichts, als daß die vollständige Ursache auch gleich genannt werde, oder daß vollständig und gleich hier gleichgültige Wörter seyn.

§ 122.

Ich will daher zu nützlichern Sätzen fortschreiten. Wenn mehr Ursachen zusammen eine gemeinschaftliche

Wirkung

Wirkung hervorbringen, so ist gemeiniglich die zusammengenommene Wirkung aller, nicht so groß, als die Summe der einzelnen getrennten Wirkungen seyn würde. Wenigstens ist dieses bey dem Untersuchen der Bewegung ein nützlicher Satz. Zwey zusammengespannte Pferde, wenn sie alle ihre Kraft anwenden, ziehen nicht so viel, als die Summe des Gewichts beträgt, welches ein jedes dieser Pferde mit seiner ganzen Kraft zu ziehen vermögend ist. Es scheinen mir auch zwey zugleich erfahrne gute Nachrichten nicht so viel Vergnügen zu machen, als die Summe des Vergnügens betragen würde, wenn eine jede zur besondern Zeit gekommen wäre. Ein Vergnügen schwächt das andere, welches zugleich da ist. Doch darüber will ich nicht streiten.

§ 123.

Wir bemerken oft, daß die Dinge, welche Grade haben, mit einer gewissen Regelmäßigkeit in diesen Graden zunehmen oder abnehmen, und nicht einen sehr hohen und niedrigen Grad plötzlich verwechseln. Wenn nun in einer gewissen Gattung von Dingen diese Ordnung der Stuffen (aus allgemeiner Erfahrung) als gewiß darf angenommen werden; so ist eine auf einmal weiter fortschreitende Abnahme und Zunahme der Dinge, welche dieser Ordnung zuwider erdacht wird, dasjenige, was man einen Sprung nennet. Es ist also zwar gewiß, daß in der Folge der Dinge kein Sprung geschehe. Ob aber dieses und jenes ein Sprung sey,

ist oft schwer zu bestimmen. Eben so wahr, aber auch eben so schwer anzuwenden, ist der bekannte Satz, daß in der Natur, oder in der Folge der Dinge, der kürzeste Weg gegangen werde. Denn er bedeutet nur so viel, als daß keine überflüßige, zur Absicht nichts beytragende, und von dem Absichtmäßigen zertrennliche Dinge in der Welt geschehen. Dieses folgt unstreitig aus der Weisheit Gottes. Aber dieselbe muß man vorher erweisen, wo jener Satz verständlich seyn soll. Und selbst alsdann fehlt uns in den meisten Fällen das Unterscheidungszeichen des Ueberflüßigen und Erforderlichen, weil wir nicht, wie Gott, alle Ursachen und Folgen kennen.

§ 124.

Hier erinnere ich mich meines oben (§. 90.) gegebenen Versprechens, und werde zeigen, daß die gegenseitige Wirkung der Seele in den Leib, des Leibes in die Seele, der Wahrheit gemäß; hingegen die vorher bestimmte Harmonie, die daselbst (§. 89.) beschrieben ist, eben so wohl als die Monaden-Lehre, ein sehr offenbarer Irrthum sey, dessen Ausbreitung durch Autorität eine sehr schädliche Verwirrung des menschlichen Verstandes hat veranlassen müssen. Es ist ja eine unläugbare Wahrheit, daß wir den Begriff von der Verhältniß der Ursache zu ihrer Wirkung gleich Anfangs größtentheils durch Reflexionen über die regelmäßige Folge des körperlichen Zustandes und der sinnlichen Wahrnehmungen in unserer

Seele,

Seele, imgleichen des Wollens in unserer Seele, und der willkührlichen Bewegung unsers Körpers, erhalten haben. Es ist hier nöthig, daß von denen, welche daran zweifeln, dasjenige gelesen werde, was (§. 89-90.) davon ist gesaget worden. Hat nun dieses seine Richtigkeit; so ist es ja ein unverantwortlicher Fehler, wenn man das Wort Ursache und Wirkung nicht von derjenigen Relation brauchen will, welche zu benennen es fast eigentlich ist erfunden worden. Eben ein solcher Mißbrauch der Gedanken ist es, wenn man die Relation, welche Verursachung heißt, denenjenigen Dingen hernach wieder absprechen will, über welche unsre Reflexion uns größtentheils zu diesem abstracten Begriffe verholfen hat. Wir bitten einen Harmonisten, daß er den Begriff von der Verursachung mit der einfachen oder durchdringenden Deutlichkeit, (denn irgend eine muß doch Statt finden, §. 59-61.) recht deutlich denken möge. Alsdann mag er Acht geben, ob er wohl einen Anlaß habe, irgend etwas als Ursache, oder irgend etwas als Wirkung zu denken, wofern er dieses Causal-Verhältniß bey dem Anlasse, welchen ihm die Regelmäßigkeit der Folge unserer sinnlichen Eindrücke anf den körperlichen Zustand, und unserer Bewegung auf den Vorsatz des Willens giebt, nicht denken will oder nicht denken zu dürfen glaubt. Ich wiederhohle es noch einmal, um die Reflexion dabey aufzuhalten. Was wollte ein Harmonist wohl sagen, wenn

er

er mit einem Spötter zu thun hätte, welcher vorgäbe, die Wörter Ursache und Wirkung hätten gar keine bekannte Bedeutung, oder ihre Bedeutung hätte doch wenigstens keinen wahren Gegenstand? Er wird diesem Spötter entweder gar nicht antworten können, oder er muß die Relation der Verursachung zwischen solchen Dingen als wirklich behaupten, deren Folge auf einander nicht regelmäßiger ist, als die Folge der Veränderungen unserer Seele und der Veränderungen unsers Körpers. Da nun die Regelmäßigkeit in der Folge die einzige Grundlage des Begriffs von der Verursachung ist: so muß er entweder gänzlich aufhören, auf diese Grundlage diesen Begriff auf solche Art zu bauen, wie ich (§. 91. 92) gezeigt habe; oder er muß denselben Begriff auch bey der regelmäßigsten Folge unseres Seelenzustandes und unseres körperlichen Zustandes zugeben. Durch solche Reflexionen wird sich ein Harmonist selbst widerlegen. Denn er giebt eine reale Bedeutung des Wortes Ursache zu, weil er wohl einsieht, wessen man ihm mit Recht beschuldigen könnte, wenn er auch dieses nicht thun wollte. Das Resultat unserer Betrachtung sey also dieses: entweder, man muß überhaupt die Realität des Begriffs von der Verursachung als falsch oder als zweifelhaft annehmen; oder man muß zugeben, daß die Verursachung zwischen einigen Zuständen des Leibes und der Seele Statt finde.

§ 125.

Wo er seiner gesunden Vernunft nicht absagen will, muß er das letzte thun; ich postulire, daß er dieses selbst fühle, und dergleichen Postulata (§. 48 - 49) lassen sich nicht weiter beweisen. Läugnet er das Recht dieser Forderung; so gehört er in die Welt der Harmonisten, mit denen die ordentlichen Menschen nicht verständlich reden können. Fühlt er aber das Recht unserer Forderung; fühlt er, daß die ganze Realität des Begriffs von der Verursachung wegfällt, oder die Quelle desselben verstopft wird, wenn man die gegenseitige Verursachung der Zustände des Leibes und der Seele läugnet; so muß er sein eignes innerlich Gefühl nicht darum für verdächtig halten, weil die Frage Wie? oder auf was Art und Weise? bey dieser Verursachung unbeantwortlich ist. Denn ich habe oben (§ 96.) vollkommen bewiesen, daß die Frage, ob etwas eine Ursache sey, von der Beantwortlichkeit oder Unbeantwortlichkeit der Frage: Wie? unabhänglich seyn müsse, ja daß ganz gewiß solche Ursachen da sind, bey deren Voraussetzung als Ursachen, die weitere Frage Wie? gar keine Bedeutung hat, und von dem Allwissenden selbst nicht befriedigt werden könnte.

§ 126.

Der Herr Doctor Crusius, ein neuerer berühmter Philosoph und rechtschaffener Mann, hat zwar geglaubt, diese Frage Wie? auf folgende Art zu beantworten. Die Eindrücke der äusserlichen Gegenstände auf den Körper, sagt er, setzen

sich bis an den Ort der Seele fort, deren Substanz sie auf gewisse Art in Bewegung setzen, und diese gewisse Bewegung ist eine Bedingung der sinnlichen Wahrnehmung und Empfindung. Imgleichen der Vorsatz, den Körper zu bewegen, ist eine Bedingung einer gewissen Bewegung der Substanz der Seele im Gehirne, wodurch hernach die äusserlichen Glieder bewegt werden. Dieser Philosoph setzet die Bewegung der Substanz der Seele also, entweder als eine Zwischenursache zwischen den sich verursachenden Zuständen des Leibes und der Seele; oder, wo er unter dem Worte Bedingung nicht so viel als Grund oder Ursache versteht; so würde er den Fehler der Harmonisten in Betrachtung der Seele selbst begehen. Er würde nemlich behaupten, daß in der Seele selbst sich solche Dinge nicht als Ursachen und Wirkungen verhielten, deren Causal-Verhältniß wir doch nicht läugnen dürfen, ohne die Wirklichkeit des Gegenstandes, welcher Verursachung heißt, gänzlich und allenthalben aufzuheben; er würde, so zu reden, die prästabilirte Harmonie in die Substanz der Seele hineinschieben. Diese Meynung aber trauen wir ihm gar nicht zu. Also bedeutet das Wort Bedingung in seinen angeführten Sätzen nichts anders, als das Wort Zwischenursachen. Und aisdann wird zwar seine Causal-Erklärung von der Verbindung der Seele und des Leibes keiner förmlichen Widerlegung unterworfen, weil nach dem Urtheil der gesunden Vernunft,

nunft, die Seele allerdings ein bewegliches Wesen ist, folglich sowohl von aussen bewegt werden kann, als auch ein innerliches Vermögen der Bewegung hat. Und da vermittelst der Bewegung, oder des Drucks, sehr viele Substanzen wahrhaftig in einander wirken; so ist es auch eine wahrscheinliche Hypothesis, daß die Verursachung, welche zwischen den geistigen Handlungen der Seele, und den Bewegungen des Körpers wirklich ist, vermittelst der Bewegung der Seele selbst geschehe. Aber dem ungeachtet bleibt das weitere Wie? unbeantwortlich, wie nemlich durch Bewegung der Substanz der Seele, sinnliche Empfindungen geschehen, welche gewiß ganz was anders als Bewegungen sind, und wie durch die Willenstriebe, welche wir abermals von der Bewegung sehr unterscheiden, die Substanz der Seele in Bewegung gesetzt wird. Aber, wie gesagt, die Unbeantwortlichkeit der Frage Wie? muß die Gewißheit unserer auf dem rechten Wege erlangten Causalerkenntniß nicht stöhren. Denn es muß ja Ursachen geben, wobey die Frage Wie? unbeantwortlich ist. Und die Bewegung muß endlich von solchen Ursachen kommen, die nicht Bewegungen sind, weil das berühmte Vorgeben, als wenn alle Bewegung durch den Stoß eines früher Bewegten geschehe, so unbedachtsam ist, daß man sich wundern muß, wie es hat berühmt werden können. Setzet nicht diese Meynung eine unendliche Zahl geschehener Stösse voraus? Und ist nicht die Redensart von einer unendlichen Zahl geschehener Dinge (§. 83.) ganz widersinnig? Ja, würde je-

mand

mand, der in dieser Redensart den Widerspruch nicht erkennen wollte, nicht sich selbst und andern den Weg verschliessen, zur Erkenntniß einer oder mehrerer ersten Ursachen, welche ewig ohne Anfang sind, zu gelangen?

§ 126.

Aber wir wollen die sogenannten scientifischen Beweise der Harmonisten anhören. Die Seele, sprechen sie, ist ein einfaches Wesen, ohne Ausdehnung, Größe, Raum und Figur, und der Bewegung unfähig. Einem einfachen Wesen kann nichts abgehen, wodurch es in andere wirkt, ihm kann nichts hinzukommen von andern Substanzen, die dadurch in dasselbe wirken sollten: also eine einfache Substanz wirkt nicht auf andere, und andere wirken nicht auf sie; daher wirkt unsere Seele nicht auf den Leib, der Leib nicht auf die Seele; folglich ist das regelmäßige Zugleichseyn und Aufeinanderfolgen der Zustände des Leibes und der Zustände der Seele nichts, als eine unwirksame Harmonie, wie zwischen den Tacten einer fremden Musik, und zwischen den Tacten des Tanzens eines Tauben. Solche Früchte haben wir von der nicht zu den rechten Gegenständen angewandten mathematischen Lehrart, welche von Definitionen zu Folgen derselben fortschreitet. Meine Widerlegung wird kurz seyn. 1) So scientifisch diese punctmäßige Einfachheit der Seele von einigen

Secten

Secten der Philosophen bewiesen zu seyn scheinet; so ist sie doch gewiß falsch, und dieser Irrthum ist (§ 85. 86.) zur Gnüge widerlegt. 2) Man lasse die Seele so einfach und so punctmäßig seyn, als man immer will, folgt denn daraus, daß sie mit keiner Substanz in einer wirklichen Verbindung stehe? Wird ein Harmonist dieses durch das Wortspiel beweisen, daß eine einfache Substanz keiner Abnahme und keines Zusatzes fähig sey? Ich will diese Unveränderlichkeit durch Abnahme und Zusatz, ihm auf sein Verlangen zugeben; aber es ist auch kein vernünftiger Mensch, welcher sagt, daß die Wirksamkeiten der Substanzen auf einander durch Abnahme und Zusatz geschehen. Wir nehmen diese Wirksamkeit vernünftiger Weise eher an, ehe wir die Frage Wie? untersuchen, und wenn sie hernach untersucht wird; so mag derjenige meinetwegen ausgelacht werden, der die Wirksamkeit einfacher Substanzen in einander durch Abnahme und Zusatz erklären will. Kann eine einfache Substanz nicht in die andere wirken? Ihr Freunde der Wahrheit, besinnt euch doch! Gott ist nach eurem eigenen Geständnisse auch eine einfache Substanz. Wirkt denn Gott nicht in andere: so verdient er ja nicht, daß man von ihm, als einem Gotte, denke; so haben wir keinen Gott; so verschwenden wir diesen Namen an ein von einigen Philosophen erdichtetes Wesen, an eine Monade, welche nichts weiter thut und nützt, als daß sie sich von Ewigkeit zu Ewigkeit alles, was von Ewigkeit zu Ewigkeit ist und geschicht, auf die vollkommenste Art vorstellet. Mir ist bange vor einigen

meiner Mitbrüder, daß durch die Lehre von der Harmonie und den Monaden ihr Verstand wirklich so weit verrückt wird. Das große Genie, welches der Erfinder dieser Lehren war, und welches ich mit Recht keines abscheulichen Irrthums beschuldigen kann, redet oft so erbaulich und vernünftig, und hingegen zur andern Zeit wieder in Worten, welche alle Erbauung und Vernunft so aufzuheben scheinen, er hat auch so große Verdienste um das menschliche Geschlecht, daß ich von ihm denke, er habe von dem Zusammenhange der Dinge eine unschuldige, aber für uns niedrigern Seelen unerklärbare, und vielleicht wahre Meinung gehabt; aber er sey (da er unter weit niedrigern Menschen lebte) wegen des Ausdrucks seiner Meinung so verlegen gewesen, daß er unglücklicher Weise Worte und Sätze gebraucht habe, deren Annehmung im ordentlichen Verstande alle Vernunft und Religion aufhebet. Muß man nicht so denken, wenn man Folgendes lieset: Nach meiner Meinung ist ein jeder Geist eine Welt für sich, sich selbst genug, von allen Creaturen unabhänglich, begreift das Unendliche in sich, ist eben so dauerhaft, als dasselbe, und eben so unumschränkt, als das Weltgebäude der Creaturen. Er wird allezeit darinnen wirksam seyn, auf diejenige Art, welche am fähigsten ist, zur Vollkommenheit der Gesellschaft aller Geister, welche ihre moralische Vereinigung in der Stadt Gottes ausmacht, etwas beyzutra-

gen.

gen. Diese vollkommene Uebereinstimmung so vieler Substanzen, die gar kein Verhältniß mit einander haben, kann von nichts andern, als von der allgemeinen Ursache herkommen, und ist also ein neuer, deutlicher und klarer Beweis des Daseyns Gottes. (Man sehe Leibnitzens Theodicee. 1744. S. 794.) Gott sey gedankt, daß wir niedrigen Seelen, die wir nicht Leibnitze sind, eine andere Klarheit und Deutlichkeit von der Existenz Gottes haben! Um dieses Gottes willen bitte ich euch, ihr Freunde der Wahrheit, die ihr den Herrn von Leibnitz vielleicht versteht und Wahrheit darinnen findet, eure Erkenntniß, wo ihr sie nicht in unschuldige Worte kleiden könnet, auf ewig vor euren unverständigen Mitbrüdern zu verbergen, die durch eure Autorität und Worte verleitet, entweder ein Gemische von widersinnigen Redensarten, oder die abscheulichste Atheisterey für hohe Weisheit halten könnten. Eine Creatur begreift das Unendliche in sich? Das verstehe ich nicht. Sie ist so selbstständig, als dasselbe? Das verstehe ich nicht. Die Seele und die Welt sind unumschränkt? Das verstehe ich nicht. Die Seele ist nicht wirksam auf andere Substanzen, und wird doch allezeit in dem Weltgebäude wirksam seyn? Das verstehe ich nicht. Keine Substanz wirkt auf andere, und dennoch leben die Geister in Gesellschaft, machen eine Stadt Gottes, sind in moralischer Vereinigung, tragen

zu allgemeiner Vollkommenheit etwas bey? Das verstehe ich auch nicht. Und ich stelle meine Uebersegungen nur mit solchen Lesern an, die es eben so wenig, als ich, verstehen. Die andern werden vielleicht meine Lehrer werden, wenn sie Worte finden, die ihren höhern Einsichten gemäß sind.

§ 127.

Es hat 3) Die Erfahrung gezeigt, daß die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie, wenigstens einige zur Idealisterey oder zu der Meinung verleite, daß für die äusserliche sinnliche Wahrnehmung, keine sinnliche Gegenstände existiren, keine Lichtstrahlen, kein Schall, keine Flächen, keine Bewegung, kein Körper, keine Pflanze, kein menschlicher Leib, keine Erde, keine Sonne. Dieser Wahnsinn, (wenigstens im Gebrauche der Wörter) ist eine ganz ordentliche Folge, der eben so wahnsinnigen Lehre von der vorher bestimmten Harmonie, so wie sie von uns niedrigern Seelen verstanden wird. Denn ist, wie dieses System sagt, nichts als meine Seele selbst, die Ursache meiner Vorstellung; würde sie alle ihre Vorstellungen, eben so als itzund haben, wenn sie nur ihre innerliche Kraft behielte und ausser ihr auch nichts da wäre; so fragt sie natürlicher Weise, ob denn auch etwas ausser ihr da sey. Und da sie keine von ihren Vorstellungen als eine Wirkung eines von ihr verschiedenen Dinges betrachten darf; und die Abstraction des Begriffes von der Wirklichkeit der sinnlichen Gegenstände, für keinen Beweis ihrer Wirklichkeit hält, weil dieselbe auch ohne eine wirkliche Welt geschehen würde;

würde ; so muß sie nothwendig, anfangs über die Wirklichkeit der Welt in Zweifel gerathen. Hernach darf sie sich nur des allgemeinen Formulars des zureichenden Grundes erinnern, und so bündig, als berühmte Philosophen die Einheit Gottes bewiesen haben, auch die Nichtexistenz der Welt auf folgende Art beweisen: Wir haben keinen zureichenden Grund, eine Welt anzunehmen; nun kann ohne zureichenden Grund nichts seyn, oder alles, was ist, hat seinen zureichenden Grund, also ist die Welt nichts; also bin ich Seele (oder vielleicht nebst Gott, dem zureichenden Grunde meines Daseyns) das einzige Wesen, die einzige Substanz. Damit ist (so lange wenigstens das Grübeln währt) der Egoist fertig, der nur sich selbst glaubt, biß er durch Hunger und Durst, oder durch Donner und Erdbeben, oder durch den Kitzel der Wollust, oder durch die Begierde seine Weisheit hören zu lassen, des Daseyns anderer Wesen wiederum practisch erinnert wird.

Unselig Mittelding von Weisen und von Vieh,
Oft hast du viel Vernunft; in deinem Grübeln nie.

§ 128.

Es giebt nun doch leider Idealisten, und vielleicht auch Egoisten, die es während des Grübelns und Disputirens sind. Ihnen zu gefallen, oder nur vielmehr zu verhüten, daß sie andre ehrliche Leute durch ihr Geschwätz nicht verwirren, muß man ihre Meynung durch einen sonst unnöthigen Beweis als lächerlich vorstellen. Dieses ist die Ursache, warum ich in

einigen Absätzen von der Wahrheit der äusserlichen Vernehmung reden will, besonders weil dabey auch einige Klugheitsregeln im Gebrauche der Sinne vorkommen werden, welche auch bessern Leuten, als die Idealisten und Egoisten sind, nützlich seyn können. Es giebt Gedanken, welche für sinnliche oder innerliche Vernehmungen gehalten werden, und keine sind. Hütet man sich in diesen Irrthum zu fallen, oder ist es ausgemacht, daß andre, die ihre Vernehmungen aufrichtig anzeigen, sich davor gehütet haben; so hat man die gehörige Vorsichtigkeit angewandt, nach deren Voraussetzung ein Gedanke, den man für eine Vernehmung hält, wahr ist. Nunmehro will ich diese Vorsichtigkeit aus der Anzeige derer Fälle, in welchen die Vorstellungen, die den Schein von Vernehmungen haben, unglaubwürdig sind, genauer zu beschreiben suchen. Erstlich, wir werden oft betrogen, indem wir einen Gedanken, der seiner Natur nach, keine Vernehmung seyn kann, dennoch aus Missverstand der Worte dafür ansehen, und ihn alsdann für wahr halten. Wir können z. E. nichts Abwesendes, nichts Vergangenes noch Künftiges vernehmen. Nur das Gegenwärtige ist ein Gegenstand der Vernehmung. Wie man in Europa nicht sehen kann, daß jemand in America begraben werde; so kann man auch nicht innerlich vernehmen, daß unser Tod sich nähere, oder daß eine Ueberzeugung oder eine andre Erkenntniß von Gott komme, denn weder der Tod noch Gott ist etwas, was in unserer Seele ist und vorgeht, und

also läßt sich zwar fühlen, daß man fest glaube, man werde zu dieser oder jener Zeit sterben, man habe göttliche Offenbarungen; aber weder der Tod noch die Thätigkeit Gottes, sondern nur die Wirkung derselben sind Gegenstände des iunerlichen Gefühls. Man empfängt zuweilen solche Ueberzeugungen, sie können auch gewisser Ursachen halber glaubwürdig seyn; aber ich sage auch nur, daß sie nicht, als Vernehmungen, glaubwürdig sind, weil nicht ihr Gegenstand, sondern nur die Ueberzeugung von demselben kann vernommen werden. Wer dieses fähig ist einzusehen, der wird durch Aberglauben und Enthusiasterey, nicht so leicht in Irrthum fallen; er weiß, daß sein Traum, und eine solche Ueberzeugung, keine Vernehmungen sind, und daß er also andre Gründe haben müsse, wenn er die Sache, die er träumt, und davon er die Ueberzeugung fühlt, hernach da sein Verstand nicht mehr gewaltsam hingerissen wird, sondern zur Ueberlegung fähig ist, für wahr und glaubwürdig halten soll. Zweytens, Schlüsse sind nicht unmittelbare Vernehmungen; aber viele Schlüsse vereinigen sich so geschwind mit denselben und sind so unmerklich, daß man ihres Daseyns bey den Vernehmungen nicht gewahr wird, sondern den ganzen Gedanken, worinnen Vernehmung und Schluß vermischt sind, für eine blosse Vernehmung hält. Ein Unerfahrner sieht einen Stock, der vorhin gerade war, im Wasser für krumm an; seine Gesichts-Idee ist sinnlich und wahr; er schließt aber, daß der Stock nun, wenn man ihn heraus zöge, krumm seyn, und daß das Gefühl gleichfalls eine Krüm-

me an demselben bemerken würde; darum nennt er ihn krumm, und sagt, er habe es gesehen, daß er krumm sey. Hat er aber nicht einen Theil dieses Gedankens geschlossen? Solche Gedanken will ich also unreine oder erschlichne Vernehmungen heissen, und dabey anmerken, daß der größte Theil unserer vermeinten Vernehmungen, unmerklicher Weise mit Schlüssen vermischt sey, und dennoch uns nicht oft in Irrthum führe, weil die meisten unter solchen Schlüssen eben so wahr sind, als selbst die Vernehmungen. Unterdessen werden wir doch durch einige dieser Gedanken betrogen, und in wichtigen Angelegenheiten ist es also unsre Schuldigkeit, eine solche zusammengesetzte Vorstellung zu theilen, um zu sehen, ob in den Schlüssen kein Fehler sey. Drittens, diejenigen Gedanken, welche Empfindungen scheinen, und dabey stark, anhaltend, in einer gewöhnlichen Ordnung, und mit den Vernehmungen anderer übereinstimmig sind, verdienen größern Beyfall, als andre, denen diese Eigenschaften fehlen, oder welchen sie wenigstens, weil zur Untersuchung keine Gelegenheit ist, nicht können zugeschrieben werden. Denn wir finden nicht selten, daß starke Einbildungen, schwache Vernehmungen scheinen, und daß, wenn in unsern vermeinten Vernehmungen, die gewöhnliche Ordnung der Dinge verrückt ist, solche Vorstellungen nicht fortdauren, den Vernehmungen anderer widersprechen, und also nicht zuverläßig sind. Ich muß aber den Feinden der Wunderwerke sagen, daß sie aus dieser Anmerkung

keinen

keinen Vortheil erhalten. Denn zwar wird bey denen Vernehmungen, deren Gegenstände Wunderwerke sind, die gewöhnliche Ordnung der Dinge unverrückt befunden, aber dennoch kann eine solche Empfindung, so stark und dauerhaft und so übereinstimmend mit den Vernehmungen Andrer seyn; die Umstände können auch das Daseyn eines Wunderwerks so vermuthlich machen, und die Pflicht die sicherste Parthey zu wählen, kann unsern Beyfall so sehr erfordern, das man ohne Thorheit und Bosheit, an der Glaubwürdigkeit solcher wunderbaren Vernehmungen nicht zweifeln darf. Ueberhaupt wenn ein oder andrer Character zuverläßiger Vernehmungen in hohem Grade da ist; so mag ein anderer Character fehlen, oder vielmehr unerforschbar seyn; die Vernehmungen behalten alsdann dennoch ihre Glaubwürdigkeit. Was man aber in gewissen Krankheiten, in der Raserey, Trunkenheit, und in grossen Affecten für eine Vernehmung hält, ist oft eine Einbildung, und nicht eher glaubwürdig, biß andre Kennzeichen der Glaubwürdigkeit dazu kommen. Denn in diesen Zuständen sind die Vernehmungen, wegen der Beschaffenheit des Körpers schwach, oder die Einbildungen sind, wegen des ausserordentlichen Interesse, welches man dabey hat, ungewöhnlich stark. Nun sind ordentlicher Weise unsere Vernehmungen, lebhaftre und stärkre Gedanken, als die Einbildungen. Es ist also kein Wunder, daß die Seele diese vorzügliche Stärke zum Kennzeichen macht, und daß, wenn im Traume und

in den andern erwehnten Umständen, entweder keine oder schwache sinnliche Wahrnehmungen da sind, daß, sage ich, alsdann die stärkern Einbildungen, durch einen geschwinden Schluß aus diesem Kennzeichen, von dem Verstande zu Vernehmungen erhoben, und die schwachen Wahrnehmungen für Einfälle der Phantasie angesehen werden. Diese Anmerkung ist zwar den Träumenden, Trunkenen, Wahnwitzigen und Affectvollen, so lange ihr Zustand währt, wenig nütze; aber sie dient uns erstlich dazu, daß wir wissen, welche Empfindungen anderer einen Grund ihrer Verdächtigkeit bey sich haben; zweytens kann man daraus lernen, daß wir unsern eignen vorigen Gedanken, auch nicht mehr ohne besondere Untersuchung trauen müssen, wenn wir itzund vernehmen, daß wir damals, als wir solche vermeinte Vernehmungen hatten, in einem solchen Zustande gewesen sind. Ich rechne zu den Affecten, welche unsre vermeinte Wahrnehmungen verdächtig machen, auch eine starke Vermuthung, daß wir so etwas vernehmen werden, was uns hernach als vernommen vorkömmt. Daher glauben einige, so viele Gespenster zu sehen und zu hören, weil sie gewohnt sind, sie bey gewissen Umständen stark zu vermuthen. Wer also sich hütet, Dinge, die sich nicht vernehmen lassen, einer vermeinten Vernehmung wegen zu glauben; Zweytens, Schlüsse mit Vernehmungen zu vermischen; Drittens, wunderbare Gedanken ohne besondre Untersuchung für sichere Vernehmung anzusehen,

endlich

endlich diejenigen Vorstellungen, die er in einem verdächtigen Zustande zu haben glaubte, für wahr zu halten, der vernimmt mit gehöriger Vorsichtigkeit.

§ 129.

Gesetzt eine Vernehmung sey glaubwürdig; gesetzt, wir erinnern uns hernach derselben: so kann die Idee, welche das Gedächtniß verursacht, der vorigen Vernehmung weniger oder mehr ähnlich seyn. Wenn also erinnerte Vernehmungen wahr und glaubwürdig seyn sollen; so muß zu der Glaubwürdigkeit, welche die vorige Vernehmung ehemals hatte, eine neue Glaubwürdigkeit hinzukommen, nemlich diese, daß wir uns des vorigen recht erinnern. Nun werden wir finden, daß die sichern Erinnerungen, fast eben solche Kennzeichen haben, als die sichern Vernehmungen. Denn 1) wir vermengen oft Schlüsse mit demjenigen, dessen wir uns erinnern; und obgleich solche vermischte Erinnerungen, uns selten zu hintergehen pflegen: so ist es doch in wichtigen Fällen unsre Schuldigkeit, solche Schlüsse zu untersuchen. 2) Die schwachen, die unbeständigen Erinnerungen und diejenigen, welche wunderbare und solche Dinge enthalten, die mit der Erinnerung anderer streiten, sind nicht zuverläßig, wo man nicht ausser der vermeinten Erinnerung auch andre wichtige Gründe hat, sie für wahr zu halten. 3) Dieselben Zustände, welche die vermeinten Empfindungen verdächtig machen, als der Traum, die Trunkenheit, der

Wahnwitz und einige andere Krankheiten oder Leidenschaften machen auch die vermeinten Erinnerungen verdächtig. Wer sich hütet diese drey Arten verdächtiger Erinnerungen für wahr zu halten, der beobachtet bey seiner Erinnerung die vernünftige Vorsichtigkeit.

§ 130.

Gesetzt, etwas ist glaubwürdig auf sinnliche Art vernommen, und glaubwürdig in der Erinnerung; gesetzt auch, jemand zeigt dasjenige, dessen er sich erinnert, aufrichtig an; so muß dennoch, ehe dasjenige, was er uns zu sagen scheint, vollkommen wahr ist, erst ausgemacht seyn, daß wir seine Worte recht verstehen, und daß wir, wenn wir sie ehemals recht verstanden haben, uns dieser rechten Bedeutung itzund mit gehöriger Vorsichtigkeit erinnern.

§ 131.

Das Nichtseyende fällt nicht in unsre Sinne. Wir können also nicht eigentlich vernehmen, sondern nur schliessen, daß dieses und jenes nicht sey. Soll ein solcher Schluß, worzu uns die Vernehmung veranlaßt, glaubwürdig seyn; so muß man auf irgend eine Art wissen, daß dasjenige, was nicht vernommen wird, würde vernommen werden, wofern es existirte, oder daß es dem Vernommenen widerspreche, oder endlich, daß nach einer sichern Regel bemerkter ähnlichen Fälle, sich das Daseyn desselben nicht vermu-

then lasse. Daher schliessen diejenigen falsch, welche meinen, daß keine Luft in der Stube sey, oder durch die Wände dringe, weil sie dieselbe weder sehen noch fühlen. Denn, wird denn alles, was ist, gefühlt oder gesehen? Läßt sich das Daseyn vieler Dinge nicht aus ihren Wirkungen schliessen?

§ 132.

Nachdem ich diese Regeln der Vorsichtigkeit vorausgesetzt habe, ist aller scheinbare Vorwand denen Zweiflern benommen, welche die Wirklichkeit der Gegenstände unserer fünf Sinne als ungewiß vorstellen, und zwar auch alsdann, wenn gleich bey der Vernehmung alle vernünftige Vorsichtigkeit angewendet seyn sollte. Sie müssen aber dennoch, wofern sie nicht verrückt oder unaufrichtig sind, gestehen, daß die Existenz der Gegenstände solcher Empfindungen im höchsten Grade practisch-glaubwürdig sey. Folglich besteht alles, was sie gegen die Wirklichkeit der äusserlichen Gegenstände sagen, in unnützlichen und eben daher verwerflichen Sophistereyen. Doch ich will zum Ueberflusse diesen Streit auf solche Art, wie es möglich ist, untersuchen. Beyde Partheyen sind einig, daß die Gegenstände der innerlichen Empfindung, (als der Gedanke, dessen man bey sich gewahr wird, und die Lust oder der Schmerz, welche man empfindet,) wirklich da sind. Denn wer auch dieses nicht zugiebt, mit dem läßt sich gar nicht weiter vernünftig davon reden. Diese Wirklichkeit der

innerli-

innerlichen Gegenstände glaubt man entweder mit unmittelbarem unüberwindlichen Beyfall, oder aus Beweisen. Auf die letzte Art kann man sie nicht glauben, weil man gar nichts beweisen kann, ehe etwas unmittelbar ohne Beweis als wahr und glaubwürdig festgesetzt ist. Also glauben wir die Wirklichkeit der innerlichen Gegenstände mit unmittelbarem unüberwindlichem Beyfalle. Ich frage einen jeden, ob er denselben nicht auch für die Wirklichkeit der äusserlichen Gegenstände fühle? Wer es leugnet, der ist nicht aufrichtig. Wer es gesteht, der muß, wo er nicht des Eigensinnes beschuldiget seyn will, sagen, warum er denn in seinem Vorgeben den einen unüberwindlichen Beyfall nicht wolle eben so viel gelten lassen, als einen andern. Die gesunde Vernunft kann zwar nicht im eigentlichen Verstande beweisen, daß die Gegenstände äusserlicher Vernehmungen wirklich sind, weil dieses nur mit unmittelbarem Beyfall geglaubt wird, und eine der allerersten Wahrheiten ist, welche keinen Beweis zulassen. Aber es läßt sich durch angestrengte Aufmerksamkeit, doch folgendes als unleugbar empfinden: Erstlich, diejenigen Gedanken, welche wir äusserliche Vernehmungen nennen, sind von innerlichen Empfindungen unterschieden, weil wir sonst keine verschiedene Namen geben, noch in Ansehung der einen Art mit den Zweiflern einig, in Ansehung der andern streitig seyn könnten. Zweytens, die äusserlichen Wahrnehmungen, wenn sie allesammt Einbildungen wären, müßten lauter innerliche Empfindun-

pfindungen zum ersten Grunde haben, weil in jeder Einbildung erste Grundgedanken entweder in der vorigen, oder in einer veränderten Ordnung wiederholt werden. Drittens, die Gedanken von äusserlichen Gegenständen sind von zweyerley Art, davon wir die eine Phantasien, die andere, weil wir ihren Unterschied von jenen einsehen, Vernehmungen heissen. Viertens, die letzten sind entweder, wie sie scheinen, unmittelbare Gedanken, und also wirklich äusserliche Vernehmungen, oder auch eine besondere Zusammensetzung aus den Grund-Ideen; man unterscheidet sie von den Phantasien, und würde sich also nur verstellen, wenn man vorgeben wollte, daß sie mit den Phantasien in eine Classe gehören, und ihr Unterschied nicht fühlbar sey. Fünftens, läßt sich empfinden, daß man nicht mehr Ursache habe, die innerlichen Empfindungen für Grund-Ideen zu halten, als die äusserlichen Vernehmungen, da keine allmählige Entstehungsart in beyden Fällen angemerkt wird. Sechstens, wir finden nicht mehr Grund, die äusserlichen Vernehmungen von denen innerlichen herzuleiten, als diese von jenen, indem wir den Ursprung keiner Art aus der andern erklären können. Siebendens, wir halten daher vernünftiger Weise die innerlichen und äusserlichen Vernehmnngen für zwey gleich ursprüngliche Classen der Gedanken, weil wir keine aus der andern, alle übrigen Gedanken aber aus einer von beyden erklären müssen. Es wäre vergeblich, wenn man, um die Wirklichkeit äusserlicher Gegen-

stände zweifelhaft zu machen, sagen wollte: Es bleibt doch in unsern Gedanken alles so, wie es ist, wenn die äusserlichen Gegenstände auch nicht wirklich seyn sollten, und wir sie nur immer als wirklich dächten. Woher will man also ihr Daseyn beweisen? Ich antworte hierauf, erstlich, man könne eben so wunderlich gegen die innerlichen Gegenstände, deren Wirklichkeit von dem Zweifler doch nicht geleugnet wird, sophistisiren; zweytens, es sey eine unvernünftige Frage: Woher wir dasjenige wissen, was wir ohne Schluß unmittelbar glauben, und mit der allgemeinen gesunden Vernunft annehmen.

§ 133.

Endlich ist zur Befriedigung einiger unserer Gedanken, die gegen einander zu streiten scheinen, nöthig anzumerken, wann man Recht habe, die Gegenstände derjenigen Vorstellungen, die sinnliche Wahrnehmungen scheinen, bloße Erscheinungen zu nennen. Wenn sich nemlich bey unsern äusserlichen Empfindungen unmerkliche falsche Schlüsse einschleichen, so scheinen wir anders zu vernehmen, als wirklich geschicht. Diese anscheinenden äusserlichen Gegenstände verdienen mit Recht den Namen der Erscheinungen (Phänomena). Wer den im Wasser stehenden Stock für krumm hält; wer glaubt, daß der mit bloßen Augen für glatt angesehene Spiegel auch durch ein Vergrösserungsglas ohne alle Rauhigkeit seyn würde; wer sich vorstellt, daß ein wohlgemachtes Lineal auch keine

then

den bloßen Augen unmerkliche Krümmen und Anhöhen habe; wer der Meinung ist, daß ein im Wasser liegendes Stück Geld müsse nach derselben Directionslinie ergriffen werden, in welcher es gesehen wird; wer die gesehene Größe eines Dinges, welches durch ein Hohlglas angesehen wird, derjenigen für gleich hält, die man durch ein Brennglas oder mit bloßen Augen erblicken würde; wer am Ufer schnell fährt, und die Veränderung seines Abstandes von den Bäumen für eine Bewegung derselben hält; wer sich die Gedanken macht, daß die Sonne, wenn wir uns ihr in hohem Grade näherten, keine Gesichts-Idee eines größern Umfanges geben würde; wer bey dem Anblicke eines im Perspectiv gemahlten Gartens glaubt, daß er hineingehen könne: der mengt unmerkliche Schlüsse in die Wahrnehmung der äusserlichen Gegenstände, und denkt Erscheinungen, welche nicht wahr sind. Untersuchen wir nun viele Begriffe eines nicht unterrichteten Verstandes von den äusserlichen Gegenständen, so müssen wir zugeben, daß sie Erscheinungen sind. Aber daraus folgt nicht, wie es einige neuere Philosophen daraus erzwingen wollen, daß die Gegenstände anders sind, wie wir sie in der reinen und unvermischten Vernehmung denken, und daß alles, was man von ihnen mit der vorsichtigsten Unterscheidung glaubt und sagt, aus lauter Erscheinungen bestehe. Diejenige Farbe, Figur und Größe der Dinge, welche wir sehen oder fühlen, und nicht aus einem falschen unmerklichen

Schlusse glauben, ist wirklich. Dieses will so viel sagen, als: die wirklichen äusserlichen Dinge, die zwischen ihnen und unserm Auge befindliche Materie, unsre Augen selbst, und die Verbindung der Veränderungen unseres Auges mit den dadurch gewirkten Gesichts-Ideen, sind so beschaffen, daß durch gleiche Dinge, durch gleiche Zwischen-Materie, durch gleiche Beschaffenheiten des Auges, und durch gleiche Verbindung desselben mit der empfindenden Kraft, auch eine gleiche Gesichts-Idee in Millionen Fällen entstehen würde, ob man gleich bey veränderten Umständen auch eine veränderte Gesichts-Idee, oder eine andere Vorstellung des Gefühls von einer andern Figur und Größe eben desselben Körpers zu erwarten hätte. Aber, wenn man darum, weil die äusserlichen Gegenstände durch eine andere Zwischenmaterie, durch andre sinnliche Werkzeuge, und durch eine andere Vorstellungskraft, auch andre sinnnliche Denkbilder, als itzund, geben würden, alles Aeusserlich-Vernommene, z. E. Licht und Schall, Flächen und Farben, Bewegung und Ruhe, nebst den Körpern selbst, bloße Erscheinungen nennt, welche nicht existiren; so redet man entweder auf eine affectirte Art abstract, oder man ist wirklich ein Idealist.

§ 134.

Ich will bey diesem Anlasse noch kürzlich untersuchen, welche Gleichheit zwischen den äusserlichen Wahrnehmungen verschiedener Menschen Statt finde.

finde. Wir würden mit Unrecht behaupten, daß bey gleichen äusserlichen Gegenständen und Zwischenmaterien, bey gleicher Stellung gegen dieselben, die Wahrnehmung zweyer Menschen im höchsten Grade völlig dieselbe sey. Denn zu geschweigen, daß die Gegenstände, Zwischenmaterie und Stellung zu verschiedenen Zeiten uud Orten, niemals völlig gleich sind, wodurch der obige Satz völlig zu einer Chimäre wird; so ist ferner noch zu bedenken, daß man eben so wenig Ursache habe, die Beschaffenheit der sinnlichen Werkzeuge und die Verknüpfung derselben mit dem Vermögen zu empfinden, in verschiedenen Menschen für völlig gleich zu halten. Auf der andern Seite aber würden wir auch zu weit gehen, wenn wir bey sehr ähnlichen Umständen nicht auch sehr ähnliche Wahrnehmungen verschiedener Personen zugeben wollten. Denn in solchem Falle werden wir gewahr, daß nicht nur die äusserlichen Ursachen der sinnlichen Wahrnehmung verschiedener Personen, ähnlich sind, so weit wir es wissen; sondern die Wirkungen einiger sinnlichen Eindrücke, so weit wir dieselben untersuchen können, sind gleichfalls unter einander ähnlich. Da nun die Aehnlichkeit der Ursachen, und die Aehnlichkeit der Wirkungen einander voraussetzen, und auseinander folgen; so ist wohl kein Zweifel, daß solche Kräfte der Empfindung in verschiedenen Personen, nicht auf eine sehr ähnliche Art in Wirksamkeit gesetzt werden, und auf ähnliche Art wirken sollten: daher kann ich nicht glauben, daß ein anderer Mensch bey dem Anblicke eines

nes Waldes, der mir die Idee des Grünen verschafft, eine der meinigen entgegen gesetzte Idee bekomme. Auf eben diese Weise muß man untersuchen, wie weit bey ähnlichen Umständen, die sinnliche Idee eines Menschen und eines Thieres, oder der verschiedenen Thiere übereinstimme. Es muß nemlich aus den bemerkten Wirkungen ausgemacht werden.

§ 135.

Dieses waren einige den Zweiflern entgegengesetzte Betrachtungen über unser Wahrnehmen der äusserlichen Gegenstände. Durch die innerliche Empfindung aber bemerken wir, erstlich überhaupt das Daseyn unserer Vorstellungen, unsrer Lust, unsres Schmerzes und Verdrusses, unsrer Begierde und unsres Abscheues. Diese Empfindungen sind ohne allen Beweis wahr und glaubwürdig; ihre Gegenstände existiren, wenn sie empfunden werden. Bey diesen Empfindungen bedürfen wir auch keiner andern Vorsichtigkeit, als nur dieser, daß wir unmerkliche Schlüsse nicht mit unsern Empfindungen vermengen, und alsdann uns und andere überreden, als wenn wir dasjenige, was seiner Natur nach kein Gegenstand der innerlichen Empfindung seyn kann, dennoch empfunden hätten; ferner daß wir uns durch unser Gedächtniß nicht hintergehen lassen, zu glauben, daß wir etwas ehemals innerlich empfunden haben, was unser Verstand sich doch nur auf eine

andre

andre Art, nicht aber durch die Empfindung, vorstellte. Zweytens lehret uns die innerliche Empfindung, daß wir in gewissen Sätzen, welche dennoch keine äusserliche Empfindungen sind, unmittelbar und ohne allen Beweis unsern Beyfall geben, andre aber eben so unmittelbar und ohne Beweis verwerfen, z. E. Wir glauben unmittelbar, daß zwey mehr als eins sind; daß der Theil kleiner sey, als das Ganze; daß ein Körper irgend wo sey; daß Dido, wenn es kein erdichteter Name ist, zu irgend einer Zeit gelebt habe. Wir verwerfen unmittelbar, daß zwey weniger als eins; daß ein Theil grösser, als sein Ganzes; daß ein Mensch zugleich hier und anderswo, etwas zugleich wahr und zugleich falsch seyn sollte. Diese Sache verdient einige besondre Anmerkungen. 1) Ist ein solcher unmittelbarer Beyfall wahr? Ich antworte darauf, er sey allerdings wahr, man müsse sich aber hüten, daß man einen Beyfall, der wirklich nicht unmittelbar ist, nicht fälschlich dafür ansehe. Ich will erst diesen falschen Schein entdecken lehren, hernach aber die Untrieglichkeit des unmittelbaren Beyfalls beweisen. Wenn in solchen Sätzen welche wir mit unmittelbaren Beyfalle ohne Hülfe der äusserlichen Sinne anzunehmen scheinen, von der Existenz oder Nichtexistenz äusserlicher Dinge geredet wird, so kann der Beyfall nicht unmittelbar von der innerlichen Empfindung kommen. Man kann zwar empfinden, daß man solche Sätze glaube: aber, daß die innerliche Empfindung allein der Grund dieses Glau-

bens seyn sollte, das ist offenbar falsch. Wenn man ferner die Worte eines solchen Satzes nicht versteht, und ihn doch mit Beyfall annimmt; so muß dieser Beyfall von äusserlichen Ursachen gewirkt seyn, weil die innerliche Empfindung die Gedanken, welche gar nicht gedacht werden, auch nicht mit Beyfall zusammen denkt. Man kann sich auch einbilden, daß ein Satz, welcher zweyerley Bedeutung zuläßt, und welchem in der einen durch die innerliche Empfindung ein unmittelbarer Beyfall gegeben wird, hernach auch in der unversehens veränderten Bedeutung, noch den vorigen unmittelbaren Beyfall verdiene. Endlich giebt es Sätze, welche wir itzund aus langer Gewohnheit glauben, davon wir die Gründe und Ursachen vergessen haben, und alsdann sind zuweilen die vernünftigsten Leute dem Irrthume unterworfen, sich vorzustellen, daß ihr Beyfall eine unmittelbare Wirkung des unüberwindlichen innern Gefühls der Wahrheit sey. Alle solche Sätze sind keine unmittelbar durch die innerliche Empfindung erkannte Wahrheiten und können falsch seyn. Aber der wirkliche unmittelbare, unüberwindliche, daurhafte und mit dem Urtheile der vernünftigen Welt übereinstimmende Beyfall, mit welchem wir die empfundenen Verhältnisse unserer Gedanken für wahr annehmen, ist wahr; weil das Verhältniß empfunden wird, und die empfundenen Gegenstände wirklich sind, und endlich die Wahrheit ein Name ist, der den Empfindungen sowohl den innerlichen als äusserlichen unmittelbar;

bar, den andern Gedanken aber wegen ihrer Uebereinstimmung mit den Empfindungen zukömmt. Hiergegen kann kein Zweifel entstehen. Denn man muß seiner gesunden Vernunft entsagen, wenn man zweifeln will, ob das wahr sey, was man mit unveränderlichem Beyfalle, dessen in dem Innhalt des Satzes liegende Ursache nicht aufhören kann, allezeit selbst glaubet. Diesen wahren Beyfall, dessen Ursachen in dem geglaubten Satze selbst ist, und nicht besonders aufgesucht werden darf, sondern der innerlichen Empfindung gleichsam in die Augen leuchtet, will ich künftig den selbstständigen oder grundsatzmäßigen Beyfall nennen. Ich habe zu den Grundsätzen auch dieses erfordert, daß der Beyfall, den wir ihnen geben, mit dem Urtheile der vernünftigen Welt übereinstimmig seyn müsse. Hier ist von solchen Leuten geredet, welche die Worte so verstehen, als wir. Es ist auch dieses Kennzeichen nicht ganz unentbehrlich, denn wir können die Grundsätze eher erkennen, als wir das Urtheil anderer darüber vernommen haben; aber es ist doch nützlich, dieses Kennzeichen wo es möglich ist, mit zu Hülfe zu nehmen, weil, wenn wir gegen das Urtheil der vernünftigen Welt Grundsätze annehmen, unser Beyfall gemeiniglich kein selbstständiger ist, sondern unvermerkt fremde Ursachen hat, oder aus einer Zweydeutigkeit der Worte entstanden ist. 2) Die Grundsätze haben das deutliche Zeichen der Wahrheit in sich selbst, und werden nicht durch Schlüsse, und nicht um einiger Beweise willen, sondern unmittelbar

für wahr gehalten. Sie sind nebst den äusserlichen Erfahrungen, die Quellen alles Beyfalls, welchen wir andern Sätzen geben. Dennoch scheint es, als wenn die Grundsätze zuweilen bewiesen werden. Allein man muß die Mittel, den Verstand auf ihren Inhalt aufmerksam zu machen, und also auch die Erklärungen der Wörter und Sachen, welche dazu dienen, keinen Beweis nennen. Es scheint auch zuweilen, ein Beweis zu seyn, wenn man, um andre von den Grundsätzen zu überzeugen, sagt, daß sie Grundsätze und ihr Gegentheil Widersprüche sind, und daß sie auch von andern vernünftigen Leuten dafür angesehen werden; aber dieses sind lauter Mittel, den Verstand auf die Bedeutung der Wörter aufmerksam zu machen, und in dieser Aufmerksamkeit eine Zeitlang zu unterhalten, damit die in dem Satze vorkommenden Gedanken, stark genug gedacht werden mögen, um denselben einen selbstständigen Beyfall zu geben. Man muß allerdings diese Mittel anwenden, aber sie sind keine Beweise. Denn die Beweise sind Sätze, deren Annehmung eine Ursache wird, um ihrentwillen auch andre Sätze anzunehmen und für wahr zu halten. Daher wenn gleich solche vorbereitende Mittel zur Erweckung der Aufmerksamkeit auf den Inhalt der Grundsätze angewendet werden; so bleiben diese Grundsätze doch selbstständig, und werden keine Folgerungen, wovon man die Ueberzeugung aus andern Sätzen herleiten dürfte.

§ 136.

Zu dieser Betrachtung von der Wahrheit der sinnlichen Vernehmungen und der innerlichen Empfindungen veranlaßte uns das berühmte Vorgeben von der vorherbestimmten Harmonie der Seele und des Leibes, indem die Idealisterey eine ordentliche Folge dieser Meinung ist. Ich glaube, das Glück, welches diese Harmonie in den Gemüthern der Menschen gemacht hat, ist zum Theil daher gekommen, daß die ersten Vertheidiger dieses Systems zu einer Zeit lebten, da in der gelehrten Welt eine andre Meinung, die nicht besser war, von der Verbindung des Leibes und der Seele tyrannisirte. Es bestund diese Meinung ebenfalls in dem Vorgeben der Unmöglichkeit, daß die Seele den Leib regiere, daß der Leib ihr zu sinnlichen Wahrnehmungen verhelfe, und daß eine Substanz in die andere wirksam sey. Aber vor dem Ursprunge der Meinung von der Harmonie, trug man dem höchsten Wesen die unmittelbare Beschäftigung auf, jedesmal, wenn der Zustand des Körpers von gewisser Art wäre, der Seele die dazu gehörigen Empfindungen zu verschaffen, imgleichen den menschlichen Körper jedesmal so zu bewegen, als es der Vorsatz des menschlichen Willens verlangte. Man muß sich über die Folgsamkeit des menschlichen Verstandes, nach einer von berühmten Männern gegebenen Instruction, verwundern, wenn man bedenkt, daß diese Meinung eine Zeitlang die Weisesten verblendet hat. Ihre Vertheidiger übertraten eine der ersten Regeln, die bey

der Untersuchung von den Ursachen zu beobachten ist, nemlich, daß man auf die Allmacht Gottes, als auf die unmittelbare Ursache derer Wirkungen, die uns bekannt werden, ohne einen besondern Beweis, sich nicht berufen müsse. Ueberdem schien die Unbrauchbarkeit der Körperwelt zu irgend einem guten und nützlichen Zwecke aus ihren Lehrsätzen zu folgen. Und so viel Unbrauchbares in derjenigen Welt anzunehmen, die man vor aller Erlernung der Philosophie für ein Werk Gottes hält, dieses mußte der menschlichen Vernunft sehr schwer werden. Der Sieg über diese Meinung war also den Erfindern der Harmonie sehr leicht, aber der Irrthum, den sie für jenen einführten, hatte wirklich ganz genau eben dieselben Fehler. Sie hoben ebenfalls die Möglichkeit aller Causalerkenntniß auf; sie beriefen sich ebenfalls, um die regelmäßige Verbindung des Leibes und der Seele zu erklären, so auf die prädeterminirende Allmacht Gottes, wie sich jene auf die jedesmal wirkende Allmacht Gottes beriefen; sie behaupteten ebenfalls etwas, woraus natürlicher Weise folgt, daß die übrige Welt einem jeden Geiste unnütz sey. Aber zum Glücke für die Meinung von der Harmonie war ihr Erfinder ein großer Mann, der sich durch seine übrigen Verdienste um die Wissenschaften eine erstaunliche Hochachtung erworben hatte. Wenn ein solcher Mann nicht offenbar den Priestern widerspricht, wenn er eine vortreffliche Schreibart hat, wenn er besonders der Religion große Klarheit und

Vortheile aus seinen Lehren verspricht; so ist es kein Wunder, wenn die Welt in abstracten Materien seiner Instruction glaubt, und überdem auch dieses für wahr annimmt, daß die Sätze, die er für Beweise seiner Meinung ausgiebt, auch wirkliche Beweise sind. Wir haben davon zu viele Exempel, als daß wir uns über ein einziges wundern dürften. Hierzu kam noch, daß der berühmteste unter seinen Schülern eine solche Lehrart der Beweise einführte, welche (wenn sie ausser der Mathematik gebraucht wird, worinnen die Folgerungen eine ganz sonderbare und seltene Art der Gewißheit haben) recht geschickt ist, den Verstand zu verblenden. Denn was traut man nicht einer Reihe von Sätzen zu, deren Verbindungsformeln eben so ins Ohr fallen, als die Verbindungsformeln der Mathematiker? Dieses Vertrauen ist desto größer, wenn die Materien so abstract sind, daß unter tausend Freunden der Wahrheit sich kaum ein einziger die Mühe giebt, die Bedeutung der Wörter mit anschauender Erkenntniß zu denken.

§ 137.

Die Meinung von der unwirksamen Harmonie des Leibes und der Seele, ist sehr genau verbunden mit der Monadenlehre, deren Resultat folgender Satz ist: Es existirt schlechterdings nichts anders, als Gedankenkräfte, oder Vorstellungskräfte, davon eine jede eine Monade heißt, aber mit keiner andern in wirksamer Verbindung steht, sondern

dern

dern in ihrem ganzen Zustande von allen andern Dingen unabhänglich ist, so, daß es mit allen ihren Veränderungen eben so seyn würde, wenn sie auch das einzige wirkliche Wesen wäre. Diesen Satz haben manche Philosophen nach ihrer Art sehr scientifisch demonstrirt. Und ehe ich ihre Demonstration anführe, will ich erst eine allgemeine Anmerkung machen. Ein Gelehrter, ein Philosoph, der die Kunst ausgelernet hat, sich der zweydeutigen und aus Unvorsichtigkeit zugegebenen Sätze zu bedienen, um das, was er glaubt und der Welt aufbürden will, zu beweisen, kann in abstracten Materien leicht eine Menge von Ausdrücken zusammensetzen, welche die Gestalt eines Beweises haben, und in welchen auch ein ziemlich geübter Verstand nicht allemal den eigentlichen Fehler zu entdecken vermögend ist. Ich sage, ein Philosoph, wenn er die möglichen Einwürfe voraussieht, kann sich leicht mit so vielen Zweydeutigkeiten bewaffnen, daß er auch einen geübten Verstand ermüdet. Oder kurz zu sagen, ein Philosoph kann leicht solche Beweise zusammenschmieden, in welchen ihm niemand, als ein eben so geübter Philosoph, den eigentlichen Fehler zu zeigen versteht. Sollte darum das denkende Publicum alles für wahr annehmen, was ein solcher Mann sagt und auf seine Art beweist: so wäre nichts so ungereimt, was die Welt nicht mannichmal zu glauben verbunden wäre. Es ist daher für die übrigen denkendenden Seelen dieses ein guter Rath, daß sie ungereimtscheinende Sätze (wenn

(wenn sie gleich in dem gebrauchten Beweise keinen Fehler finden) dennoch nicht für wahr annehmen, sondern vielmehr glauben, daß dabey ein Irrthum verborgen liege, oder dieser fremde Vortrag von ihnen nicht verstanden werde. Ich nenne aber ungereimtscheinende Sätze nicht diejenigen, welche etwa denen von Jugend auf empfangenen Instructionen zuwider sind; Denn unter solchen uns anfangs misfallenden Sätzen sind sehr viele verständlich und wahr: sondern eine anscheinende Ungereimtheit nenne ich etwas, welches dem Gefühle der gesunden Vernunft eines nachdenkenden Menschen, von welcher Nation und Religion er auch seyn mag, zuwider scheinet. Denn dieses Gefühl der gesunden Vernunft ist gemeiniglich ein geschwinder und durch einander geflochtener Schluß, dessen Theile die wenigsten aus dem denkenden Publico recht aus einander zu setzen vermögen. Ein solcher Schluß, ein solches Gefühl muß billig seine Kraft behalten, bis man für das Gegentheil durch eine gleichfalls anschauende Erkenntniß eingenommen wird. Nun wird mir ein jeder, der kein philosophisch System auswendig gelernt hat, zugeben, daß das eben angeführte Resultat der Monadenlehre ungereimt scheine. Es muß ja einem jeden wunderlich vorkommen, daß seine sinnliche Erkenntnisse von Feuer und Wasser, von Luft und Erde, von Sonne und Mond, von Thieren und Pflanzen, von Häusern und Stühlen, von Suppen und Braten, u. s. w. nichts anders, als Vorstellungen anderer Vorstellungen und anderer Vorstellungskräfte,

kräfte, das ist, Vorstellungen von Monaden seyn sollen.

§ 138.

Doch wir wollen dieses Gefühl der gesunden Vernunft, welches wider die Monadenlehre streitet, in deutliche Sätze verwandeln. 1) Unser innerlicher Sinn unterscheidet zweyerley Vorstellungen, die in unserer Seele sind. Die erste Art hat selbst Vorstellungen zum Gegenstande; die andere aber betrachtet Dinge, welche nicht weder eigene noch fremde Vorstellungen sind. Zu der letztern Art gehören unsre äusserliche sinnliche Wahrnehmungen, deren Gegenstände also etwas anders als Vorstellungen seyn müssen. Daß unser innerliches Gefühl einen solchen Unterschied mache, ist ein Postulatum, welches man vergeblich zu beweisen, aber auch vergeblich zu bestreiten sucht. Daß der Unterschied der Vorstellungen, welchen unser innerlicher Sinn fühlt, auch wahr sey, ist einer der deutlichsten Grundsätze. Also sind die Gegenstände unserer sinnlichen Wahrnehmungen weder eigene noch fremde Vorstellungen, sondern etwas anders, z. E. Licht oder Schall, Flächen und Umfang, Körper und Bewegung. Es ist aber auch nicht zu zweifeln, daß die Gegenstände unserer Sinne wirklich existiren. Denn die Existenz wird abstrahirt oder bemerkt an den Gegenständen unsers innerlichen und äusserlichen Sinns, wenn wir sie mit den Gegenständen der willkührlichen oder phanta-

stischen

stischen Ideenbildung vergleichen. Es existirt, sagte ich, ohne allen Zweifel, Licht und Schall, Körper und Bewegung, Pflanze und Thier, Sonn und Mond, und zwar als Dinge oder Gegenstände, welche wir von Vorstellungen und Vorstellungskräften so offenbar unterscheiden, daß kein Mensch mit anschauendem Beyfalle glauben wird, daß noch so viele Millionen von Vorstellungen oder Vorstellungskräften, zusammen ein einziges Schälgen Coffe ausmachen. In der bloßen Worterkenntniß aber kann man alles sagen und behaupten, und man behauptet wirklich oft das ungereimteste von der Welt, wenn man entweder die Verstellung liebt, oder von übel verstandnen Sätzen durch lauter Wortschlüsse fortschreitet, oder endlich von der Autorität einer Instruction hingerissen wird. 2) Man wird ja wohl zugeben, daß die Existenz von hunderttausend Millionen Monaden, gewiß erdichtet, oder in widersinnigen Worten behauptet sey, wenn nicht einmal zwey Monaden sich so erdichten lassen, daß die Erdichtung von einem Widersinne oder Widerspruche frey bleibe. Ein angestrengtes Nachdenken aber wird uns überzeugen, daß es sich mit den Monaden wirklich so verhalte. Die Monaden A und B mögen also die einzigen seyn. Was ist A? Antwort: Eine Vorstellungskraft und nichts weiter. Was ist B? Antwort: Eine Vorstellungskraft und nichts weiter. Beyde sind wirksam, und bringen also Vorstellungen hervor. Nun wird mir ein jeder, der das Wort Vorstellung versteht, zugeben, daß jede Vorstellung einen

Gegen-

Gegenstand denke, und daß da, wo kein Gegenstand gedacht wird, auch keine Vorstellung geschehe. Was denkt nun die Monade A? Antwort: Sie denkt, was in ihr selbst und in der Monade B vorgehet. Aber in ihr selbst gehen nichts als Vorstellungen vor. In soferne sie also an sich selbst denkt, denkt sie an ihre Vorstellungen. Aber diese zuletzt genannten Vorstellungen müssen ja irgend einen Gegenstand denken. Dieser Gegenstand muß, nach der Monadenlehre, die Monade B und ihr Zustand seyn; aber für die Vorstellung der Monade B ist kein anderer Gegenstand, als die Monade A. Indem also die Monade A. an die Monade B denkt, so denkt sie an eine fremde Denkart, von ihrer eigenen Denkart. Und so lange ihre eigene Denkart so angenommen wird, daß sie sich keinen Gegenstand vorstellt, so lange sagt man von dieser eigenen Denkart nichts, als ein widersinniges chimärisches Wort. Man sieht also, daß in der Monadenlehre, unter den Gedanken der Monaden, kein einziger angenommen wird, dessen Gegenstand etwas anders, als ein Gedanke ist. Nun ist klar, daß von einer Menge Gedanken nicht einer den andern vorstellen kann, wo nicht irgend einer darunter ist, der sich etwas vorstellet, welches nicht zu der Menge dieser Gedanken gehöre. Denn ein Gedanke, der sich nur selbst, oder eine abgeänderte Vorstellung seiner selbst denken soll, hat ja keinen Gegenstand in sich selbst, und ist in soferne kein Gedanke, kann sich also auch keinen fremden Abdruck seiner Denkart vorstellen; und hat schlechterdings keinen Gegenstand, wenn er nichts an-

ders

ders denken soll, als solche Abdrücke oder harmonische Gedanken von seiner Denkart. Diese zwey Monaden A und B, werden also mit Worten beschrieben, die keinen gesunden Verstand zulassen. Und also ist die ganze Monadenlehre, so wie wir sie uns aus den Worten zu verstehen bemühen, eine der wunderlichsten Chimären, die jemals erfunden sind. Es ist aber diese zweyte Widerlegung der Monadologie sehr abstract. Die meisten meiner Leser werden sie nicht verstehen. Diesen ist die erste vollkommen zureichend. Und ich weiß nicht, ob ich nicht einen Fehler begangen habe, die zweyte hinzuzufügen. Denn nicht selten schaden überflüßige Beweise und Widerlegungen, besonders wenn sie schwer, und die Worte den Mißdeutungen unterworfen sind.

§ 139.

Wir wollen aber auch noch kürzlich untersuchen, wie der mit Recht berühmte und wegen seiner andern Verdienste verehrungswürdige Erfinder, in dieses chimärische Land der Monaden gekommen sey. Er schloß folgendermassen: Die einfachen Theile der Körper müssen keine Ausdehnung und Figur haben; sind also nicht der Bewegung und Ruhe fähig, und können als einfache Substanzen, nicht wirksam in einander seyn. Bewegung und Ruhe, Ausdehnung und Raum sind also nichts wirkliches, sondern eine eingebildete Erscheinung, welche da-

von kömmt, wenn wir uns viele einfache Theile der Körper oder viele Substanzen, oder viele Monaden verworrener Weise auf einmal vorstellen. Aber dieser grosse Mann sah wohl ein, daß, wenn er seinen Monaden oder einfachen Theilen der Körper, alles was man von ihnen bisher gedacht hatte, bloß abspräche, und ihnen nichts wieder beylegen wollte, alsdenn nur ihr blosser Name, ohne die geringste Realität übrig bliebe. Er mußte also dafür sorgen, ihnen etwas positives beyzulegen. Einfach waren ihm diese Theile der Körper schon; einfach ohne Raum, ohne Größe, Figur und Bewegung, war ihm auch schon unsere Seele. Die Bedeutung also, worinnen er das Wort Seele nahm, und die Bedeutung, die er dem Worte Monade zuschrieb, hatten ihm etwas ähnliches. Wo eine Aehnlichkeit ist, da ist vielleicht noch eine andree. Unsere Seele hat Vorstellungen. Und es läßt sich ja nichts positives erdenken, was die Monaden haben könnten, als gleichfalls Vorstellungen. Wohlan also, Vorstellungskräfte sind Monaden; und alles, was ist, besteht aus lauter Monaden oder Vorstellungskräften, und ihren abgeänderten Ideen, die gar keine Wirksamkeit gegen einander ausüben können, sondern nur in einer allgemeinen vorherbestimmten Harmonie stehen. So ward die Welt, zu ihrer Verwunderung eine blosse

harmonirende Sammlung von Monaden. Und was glaubten nicht einige in dieser Monadenlehre für erstaunliche Weisheit zu finden? Ein unglücklicher Mann, der übrigens die Monadenlehre, und die mathematische Methode vortrefflich wußte, wollte alle Wissenschaften, alle Künste, die Oeconomie, die Staatskunst, die theure Alchymie, und ich weiß nicht was sonst noch alles darauf bauen, die Religion aber aus seiner Monadenwelt in kurzer Zeit verbannen. Gott erleuchte seinen Verstand und bessere sein Schicksal! Man wundre sich nicht, daß ich hier diese Demonstration von der Existenz der Monaden nicht wiederlege. Denn von unserer Seele sowohl, als von den Theilen der zusammengesetzten Körper, ist § 80 bis 86. deutlich bewiesen worden, daß sie nicht punctmäßig einfach sind. Auf den entgegen gesetzten Irrthum aber gründet sich doch die ganze sogenannte Demonstration von der Existenz der Monaden. Und ich habe die Hoffnung, daß beym Anfange des 19ten Jahrhunderts, keine Spur mehr von dieser Monadenlehre, ausser in den Registern der philosophischen Irrthümer, und in denen Dissertationen zu finden seyn wird, worinn man zeigen will, wie weit sich auch die größten Genies von dem Wege der Wahrheit verirren können.

§ 140.

Die Lehre von der punctmäßigen Einfachheit der Seele, von ihrer unwirksamen Harmonie mit dem Leibe, und von der Welt, die aus lauter Monaden be-

stehen soll, haben einerley Urheber. Vor einem Jahrhundert war an die beyden letzten gar nicht gedacht; und was die erste betrifft, so ist sie vorher niemals ein solches Glaubensbekenntniß der Philosophie gewesen, daß man sich das Recht sollte eingebildet haben, jemanden, der die punctmäßige Einfachheit der Seele nicht glaubte, der Materialisterey zu beschuldigen. Ja die strengsten Demonstrirer dieser punctmäßigen Einfachheit, sind doch selten so unbillig. Und wer es ist, findet doch bey der vernünftigen Welt kein Gehör, wenn er auch die Bekräftigung irgend eines eben so unbilligen Philosophen, oder von ein paar absichtsvollen Priestern für sich anführete, um gegen einen redlichen Freund der Wahrheit und der Religion zu behaupten, daß in der Leugnung der punctmäßigen Einfachheit der Seele, und in der Behauptung, daß sie eine Bewohnerinn des Leibes sey, mit ihm bewegt werde, folglich einen Ort habe, einigen Raum von unbekannter Grösse und unbekannter Figur erfülle, daß darinn, sage ich, die Materialisterey offenbar am Tage liege. Damit aber durch eine so unbillige Beschuldigung die wahre und nützliche Erkenntniß von unserer Seele nicht gehindert werde; so muß ich von der Bedeutung des Worts Materialisterey etwas überhaupt reden. Es sind einige leichtsinnige Leute in der Welt gewesen, welche wider das Urtheil ihres innern Gefühls behauptet haben, die Gedanken und die Vorsätze des Willens, wären nichts als feine Bewegungen, und zwar solche, welche in dem Menschen die Form seines sichtbaren Körpers zur Ursache hätten, so daß es unmöglich sey,

daß

daß bey der Verwesung des Leibes, die Gedanken, die Neigungen, und folglich die Seele fortdauren sollten. Sie gaben vor, das Wort Geist ohne einen organisirten Körper sey ein leeres Wort, und es gäbe keine Substanzen, welche ohne zusammengesetzte Theile eines organisirten Körpers, zum Denken und Wollen fähig seyn sollten; sondern alles sey nur Materie, durch deren Zusammensetzung sichtbare Dinge entstünden; und wenn die Zusammensetzung von gewisser Art wäre; so folgten daraus diejenigen feinen Bewegungen, welche man Denken und Wollen hiesse. Diese leichtsinnigen Leute hieß man Materialisten. Ihre Lehrsätze sind von mir (§. 1-11. und §70.80.) widerlegt worden. Als die Lehre von der punctmäßigen Einfachheit der Seele aufkam; so bedienten sich die unverständigsten und unbilligsten unter ihren Vertheidigern unter andern sogenannten Beweisen auch zuweilen des Vorgebens, daß die Freunde der Gegenmeynung vielleicht heimliche Materialisten wären, oder doch so etwas lehrten, woraus die Materialisterey ganz natürlich folgte. Nun wird aber ein jeder Unpartheyischer einsehen, daß Niemand dessen mit Recht beschuldiget wird, als derjenige, der die Form des sichtbaren Leibes zum Daseyn der Seele und zu den geistigen Handlungen für unentbehrlich ausgiebt, und kein ander Denken und Wollen glaubt, als welches eine feine Bewegung sey, oder davon abhange. Ein solcher Materialist, hat eine dem menschlichen Geschlechte höchstschädliche Meynung, er hält den Tod der See-

len für gewiß, und hebt also die Möglichkeit aller wirksamen Religion auf. Ja wenn er seinem System getreu bleibt; so kann er nicht einmal einen Gott glauben, der diesen Namen verdient, indem nach seiner Meynung keine Erkenntniß und kein Rathschluß Statt findet, als durch vorgängige Bewegung, woraus alsdenn weiter folgt, daß die Bewegung und folglich körperliche Substanzen, früher gewesen seyn, als alle Weisheit und Absicht, früher als dasjenige, welches einem göttlichen Wesen von seinen Bekennern und Verehrern zugeschrieben wird. Ist es also wohl ein erlaubtes Kunststück, solche Lehren, die von so abscheulichen Sätzen himmelweit unterschieden sind, durch das lästernde Scheltwort, als Materialisterey verhaßt zu machen? Ist es nicht offenbar, daß wenn dieses Verbrechen gegen uns begangen wird, wir gegen den Beleidiger das Recht haben, als die bürgerlichen Gesetze uns gegen einen unrechtmäßigen Angriff des ehrlichen Namens zugestehen? Denn wer die Rechte der Obrigkeit kennt, der weiß, daß sie nicht nur die andern Stöhrer der öffentlichen Ruhe, sondern auch diejenigen durch Criminalgesetze im Zaum halten muß, welche durch Atheisterey und Materialisterey, die Grundsäulen der Religion und des Staates erschüttern, die nicht wankend werden können, ohne die Unterthanen von der zum Besten des Staates so nöthigen Scheu vor einem allgemeinen Vater und Richter zu befreyen. (Man sehe Basedows practische Philosophie. (§. 99) Ich sage, ein Atheist, und ein diesen Namen verdienender Materialist, gehört zu den Criminalverbrechern. Hieraus

aus folgt, daß man unsern ehrlichen Namen angreiffe, wenn man uns ohne Recht der Ausbreitung solcher Meynungen beschuldigt, und daß ein Mitbürger, von der höchsten Obrigkeit nicht nur Schutz, sondern auch Bestrafung desjenigen erwarten darf, der sich des Angrifs dieses ehrlichen Namens schuldig macht. Wie vorsichtig sollen nicht also die Philosophen, die Priester und andere seyn, in Schriften, oder öffentlichen Unterredungen solche Mitbürger der Materialisterey zu beschuldigen, von denen sie diese Beschuldigung nicht gerichtlich zu erweisen sich erbieten. Ja wenn man ein Mitbürger ist; so muß diese Beschuldigung gegen eine Person niemals geschehen, ohne sie zugleich dem bürgerlichen Gerichte gegen die Gotteslästerer durch förmliche Anklage zu übergeben. So wichtig ist der Schritt der Beschuldigung, wegen Ausbreitung der Materialisterey, wofern man dieses Wort in seiner eigentlichen und ursprünglichen Bedeutung nimmt. Da es nun aber bey einigen Wortspielern zur Mode geworden ist; den Ausdruck Materialisterey auch von ganz unschuldigen, und nach meinem Urtheile wahren und nützlichen Lehren zu brauchen, hingegen das grosse Publicum doch allemal jene verhaßte ursprüngliche Bedeutung mit dem Worte verbindet; so gehöret dieses Wort zu denen, die auf eine schädliche Art zweydeutig geworden sind. Es muß also in den gelehrten Streitigkeiten gänzlich vermieden, und allein den Handelsmännern überlassen werden, welche mit Materialwaaren handeln, und deßwegen wenigstens in Niedersachsen, den Namen der Materialisten führen.

führen. Hingegen müssen diejenigen, Geisterfeinde oder Seelentödter heissen, welche den Tod der Seelen von dem Tode des Leibes für unzertrennlich halten, und überhaupt keine geistige Handlungen zugeben als solche, die in der Bewegung bestehen, oder von Bewegung gewirket werden.

§ 141.

So ermüdet ich bin, auf diesem Wege durch die abstracten Irrthümer, der so sehr mit Dornen bepflanzt ist, weiter fortzuschreiten; so darf ich doch noch nicht nach dem angenehmen und geraden Wege der Wahrheit zurückkehren, und zwar aus der Ursache, welche ich S. 126. angeführt habe. Man giebt vor, es sey die Wirkung des Leibes in die Seele, und der Seele in den Leib, auch deswegen unmöglich, theils weil alle Veränderung eines Körpers durch Bewegung geschehe, und also die Vorsätze des Willens keine Bewegung des Körpers verursachen könnten, theils weil in der Welt einerley Bewegungskraft bliebe, und diese sogenannte Wahrheit geleugnet würde, wenn man annähme, daß durch Willen, Bewegung, und durch einige Bewegungen in den sinnlichen Werkzeugen, nur Vorstellungen der Seele entstünden. Was nun den ersten Satz betrifft, welcher behauptet, daß alle Veränderungen eines Körpers durch Bewegungen geschehen; so ist er erstlich falsch, und würde,

zwey-

zweytens, wenn er auch wahr wäre, gegen die wirksame Verbindung des Leibes mit der Seele nichts beweisen. Ich sage, er ist gewiß falsch; denn die Bewegung selbst wird ja unter die Veränderungen eines Körpers gerechnet. Nun kann aber nicht jede Bewegung durch eine andere Bewegung geschehen, weil man sonst eine unendliche Menge geschehener Dinge annehmen müßte, welches (§ 83.) ein höchstwidersinniger, oder sich selbst widersprechender Satz ist, und zu sehr schlimmen Folgerungen verleiten kann. Aber man lasse ihn einen Augenblick wahr seyn, so beweiset er dennoch uichts gegen die wirksame Verbindung des Leibes und der Seele. Denn man kann sich die Vorstellung machen, daß die Bewegung der Seele selbst die Zwischenursache sey, wodurch der Vorsatz die Glieder bewege. Will man aber alsdann weiter in uns dringen, und es für ungereimt halten, daß der Vorsatz eine Ursache der Bewegung der Seele seyn sollte, weil alle Bewegung von anderer Bewegung käme; so muß ich mich allerdings auf die Falschheit dieses allgemeinen Satzes berufen, in welchem der Bewegung keine ursprüngliche Ursache zugestanden, sondern eine jede Bewegung von einer andern, die früher war, abgeleitet wird. Und eben hierdurch ist auch der zweyte Einwurf widerlegt, in welchem man eine beständige Gleichheit, entweder der Bewegung, oder der lebendigen Bewegungskräfte in der Welt behauptet. Denn es muß ursprüngliche Ursachen der Bewegung geben, welche, wie sie auch sonst beschaffen seyn mögen, doch nicht selbst Bewegung sind.

Wenn diese Ursachen wirken, so entsteht eine Quantität Bewegungen, die vorhin nicht war, und mit dem Eutstehen dieser Ursachen entsteht auch eine lebendige Bewegungskraft. Dieses bleibt wahr, die Mathematiker mögen auch die Bewegungskraft definiren, wie sie wollen, entweder als das Product aus der Multiplication der Masse und Geschwindigkeit, oder aus der Multiplication der Masse und des Quadrats der Geschwindigkeit. Mein Trieb zur Wahrheit empfindet allemal einen beschwerlichen Ekel, wenn ich sehe, daß die Mathematik gemißbraucht wird, um Wahrheiten auszumachen oder zu bestreiten, welche schlechterdings kein Gegenstand der Mathematik sind. Dieses geschicht sehr oft sowohl von Meistern als von Stümpern in der Mathematik, um dem Publico die Hoffnung zu machen, daß ihre Behauptungen die seltene Art der Gewißheit oder Deutlichkeit hätten, als die Sätze der Mathematik, in welchen die Wahrheit der Folgerungen keinen andern Zweifel leidet, als ob man durch Versehen solche Zeichen, welche die ähnliche oder unähnliche Bedeutung verschiedener Zeichen anzeigen, etwa mit einander verwechselt habe. Ich habe nicht ohne Ekel gesehen, daß ein geschickter Mathematicus algebraische Berechnungen krummer Linien gebraucht hat, um die Unsterblichkeit der Seele entweder zu beweisen oder zu erklären.

§ 142.

Die analogische Denkart, welche aus dem gewöhnlichen Zugleichseyn und Aufeinanderfolgen der Dinge

in

in denen Fällen, wovon wir noch keine einzelne Erfahrung haben, entweder mit Vermuthung und Gewißheit schliesset, daß die Dinge, worüber man die Untersuchung anstellt, auf gewöhnliche Art mit andern entweder zugleich sind, oder auf dieselben folgen, oder vor ihnen vorhergehen, diese analogische Denkart, sage ich, ist die größte und getreueste Lehrerinn brauchbarer Wahrheiten für das menschliche Geschlecht. Sie schließt mit vollkommener Zuversicht aus sehr vielen ähnlichen Exempeln, von denen noch keine Ausnahme bekannt ist, oder jemals bekannt werden kann. Sie schließt auf diese Art, daß nicht zwey Menschen in der Welt sind, welche ganz genau eine vollkommene oder gar sehr grosse äusserliche und innerliche Aehnlichkeit, in ihrer Statur, in ihren Minen, in ihren Kenntnissen, in ihren Neigungen und Angewöhnungen haben. So kennt ein jeder seinen Ehegatten und Sohn, ein jeder Freund seinen Freund, das Land seinen König, der König seine Minister. Daß solche analogische Schlüsse glaubwürdig, wahr und gewiß sind, daß sie die ordentliche practische Gewißheit haben, dieses ist einer der ersten Hauptsätze, worauf die ungeübte Welt aufmerksam gemacht werden muß. Er hat den Namen des Hauptsatzes von der allgemeinen Erfahrung. Die analogische Denkart schließt (ferner auch nur) wahrscheinlicher Weise, theils aus nicht sehr vielen bekannten ähnlichen Fällen, wenn keine Ausnahmen bekannt sind; theils aus

den meisten bekannten ähnlichen Fällen, wenn wir von wenigern Ausnahmen Nachricht haben. Daß nun solche Vermuthungen wahrscheinlich sind, ist ein Hauptsatz, worauf die Welt gleichfalls aufmerksam gemacht werden muß. Er werde also der Hauptsatz von der Wahrscheinlichkeit genennet. Es ist zwar dem menschlichen Verstande natürlich, auch ohne Anweisungen diesen Hauptsätzen gemäß zu denken. Aber theils in abstracten Materien, theils bey Untersuchung solcher Wahrheiten, die uns wegen der Laster und Verwöhnung nicht angenehm seyn mögten, wird es uns nicht eher natürlich, ihnen gemäß zu denken, als bis man uns erinnert, daß es uns in so vielen tausend Fällen natürlich sey, und wir die analogische Denkart als die Lehrerinn der Menschen anzusehen haben. Alsdann werden wir auch mit leichter Mühe auf andre Hauptsätze geführet, welche uns von einigen durch die analogische Denkart angewiesenen Kennzeichen wahrer und wahrscheinlicher Instructionen und Zeugnisse belehren. Dañ geht die Sonne der Wahrheit völlig in unserm Verstande auf, und wenn wir diese analogische Denkart durch Aufmerksamkeit auf die Begebenheiten und durch Untersuchungen der uns gegebenen Instructionen und Zeugnisse zu verbessern und zu brauchen trachten; so werden wir ächte Freunde der Wahrheit und Weisheit, und dieses Namens würdige Philosophen. So lange wir aber uns mit dem leeren Satze vom Widerspruche (daß ein Ding nicht zugleich seyn und nicht seyn könne) und mit dem leeren Satze der

Einstimmung (daß ein Ding sey, was es ist) und mit dem vielförmigen Formular vom zureichenden Grunde, zu behelfen suchen; so werden wir die Wege zur wahren Erkenntniß verhauen; aus willkührlichen Definitionen lauter Wortsätze demonstrationsmäßig herleiten; unsre Seelen zu Puncten, unsre Regierung über den Leib zu einer Harmonie, unser Essen und Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind, Acker und Vieh, zu uns nichts angehenden Monaden machen, oder neue philosophische Chimären erfinden. Ich will es wiederholen. Die analogische Denkart, welche die Wahrheit einzelner Erfahrungen voraussetzet, und welche uns theils zu glaubwürdigen, theils zu wahrscheinlichen Instructionen und Zeugnissen führt, ist, ausser der reinen Mathematik, die einzige directe Lehrerinn des menschlichen Geschlechts, sowohl in Ansehung des Wahren als des Wahrscheinlichen. Diese Denkart, deren Werth ein jeder, der nur etwas nachgedacht hat, bekennen muß, ist bey den meisten Philosophen unserer Zeit, wenn man nach ihren Worten urtheilt, verkannt, verachtet, und durch das Formular vom zureichenden Grunde, womit man es verhüllet hat, unsichtbar geworden. Und die menschliche Erkenntniß, besonders in Ansehung der Religion, hat davon einen erstaunlichen Schaden gehabt.

§ 143.

Ich weiß wohl, daß man mir entgegen rufen werde: Wie? sollen denn die Definitionen und die Grundsätze,

sätze, und folglich die Demonstration aus der Zahl der Mittel unserer Erkenntniß verbannet werden? Nein! keinesweges. Man behalte sie in der reinen Mathematik; man behalte sie selbst in der Application dieser Wissenschaft, da, wo man durch Erfahrung und Analogie zur Erkenntniß einiger feststehenden Grössen gekommen ist, deren Verhältnisse zu andern Grössen uns Materie zu nützlichen Untersuchungen giebet. Man bestrebe sich, auch ausser der Mathematik, die Wörter, welche ganze Gattungen bedeuten, durch erklärende Zusätze so feststehend zu machen, und den Misdeutungen so viel zu entziehen, als immer möglich ist. Man mag auch solche erklärende Zusätze immer Definitionen heissen. Alles dieses ist nicht nur unschädlich, sondern auch höchstnothwendig. Es ist gleichfalls nützlich, die Individual- oder Particular-Grundsätze des menschlichen Verstandes unter Gattungen zu bringen, und diese Gattungen durch allgemeine Formeln auszudrücken, wie z. E. Jedes Theil ist kleiner als sein Ganzes; ein Verhältniß immer wenigstens zwischen zweyen Dingen. (Man sehe § 48. mehr Exempel solcher allgemeinen Grundsätze.) Es hat nemlich die Aufmerksamkeit auf solche Grundsätze diesen Nutzen, einem solchen Menschen, der eine in Worten enthaltene Erkenntniß nicht recht anschauend denkt, sondern in der bloßen Worterkenntniß entweder die Wahrheit von Grundsätzen für falsch und zweifelhaft ausgiebt, oder etwas, das wahren Grundsätzen zuwider ist, als wahr oder vermuthlich behauptet; ich sage, einem

nem solchen Menschen die Erinnerung und Anweisung zu geben, er müsse, um seinen Irrthum einzusehen, durch die Worte hindurch in die Sachen schauen, und er würde alsdann der Falschheit seines Vorgebens gewahr werden. Ich will besonders drey Grundsätze von dieser Art empfohlen haben. Der erste ist die Regel von widersinnigen Redensarten, und lautet in folgenden Worten: Man muß in seinen Ausdrücken nichts, was Grundsätzen widerspricht, behaupten oder für vermuthlich ausgeben. Denn dieses ist entweder eine vergebliche Verstellung, oder zeigt den Mangel desjenigen Nachdenkens an, der sich bey einem Freunde der Wahrheit nicht finden muß, und der ihn vielleicht hernach, wenn er Schlüsse macht, in Irrthümer verleitet; oder ist ein solcher Eigensinn in Worten, welcher uns lächerlich macht, und andern, die uns nicht verstehen, einr Quelle der Irrthümer wird. Zu der Regel von widersinnigen Redensarten gehört dieses nur als ein Theil, daß man nicht in zweyen Ausdrücken seiner Gedanken eben dasselbe für wahr und für falsch, für existirend und für nicht existirend, für möglich und für unmöglich, für so etwas und für nicht so etwas, ausgeben müsse. Und dieser Theil der Regel von dem widersinnigen Ausdrucke, ist nichts anders, als der bisher so bekannte Satz vom Widerspruche, welchen man auszudrücken gesucht hat durch die Worte: Ein Ding kann nicht zugleich seyn und nicht seyn. Er erscheint aber durch diesen bisherigen Ausdruck in einer gar nicht so lehrreichen Gestalt,

stalt, als wenn man den Ausdruck nach meinem unmaaßgeblichen Vorschlage ändert, und den Satz selbst, als ein Theil der Regel von widersinnigen Redensarten ansieht. Denn bisher ist der Satz vom Widerspruche im nöthigen Falle so lange gezerret und verdrehet worden, bis er denselben Rath zu geben schien, der in der Regel von den widersinnigen Ausdrücken ganz deutlich gegeben wird. Der zweyte Grundsatz, den ich den Freunden der Wahrheit unmaßgeblich empfehle, kann die Regel von der Aussicht in die Folgen heissen. Er lautet: Man muß nicht zwey Sätze zugleich für wahr oder für vermuthlich ausgeben, wenn die richtigen Folgen des einen, entweder unmittelbar dem andern Satze, oder seinen richtigen Folgen widerspricht, so auch, man muß nichts behaupten, oder für vermuthlich ausgeben, dessen richtige Folgen einem Grundsatze widersprechen. Es widersprechen sich aber zwey Sätze, wenn es ein Grundsatz ist, daß sie nicht beyde zugleich wahr sind. Ich will diese Regel von der Aussicht in die Folgen durch ein Exempel erläutern. Man übertritt sie, wenn man sagt, daß 5 Dutzend mehr als 60 sind. Denn hieraus würde folgen, daß wenn man 4 mal 12 oder 48 mit zwölf Einheiten vergrößerte, man gleichfalls zu 60 nicht hinan kommen würde. Hieraus würde abermahl folgen, daß wenn man die Zahl 48. erst mit 2 und hernach mit 10 vergrößerte, auch die Zahl 60 noch nicht entstünde. Hieraus folgte wiederum, daß 50 nebst 10 nicht 60 wären. Diese

Folge

Folge ist falsch, weil es ein Grundsatz oder so gut als ein Grundsatz ist, daß 50 und 10-60 sind. Und weil die richtige Folge aus dem ersten Satze in diesem Widerspruche mit dem Grundsatze steht: so übertritt derjenige die Regel von der Aussicht in die Folgen, der den obigen Ausspruch von den 5 Dutzend für wahr oder für vermuthlich ausgiebt. Auf eine andere Art würde diese Regel übertreten derjenige, welcher zugestünde, es sey iñer ungerecht, Schmerzen und Verdruß ohne gute Absicht zu verursachen, und dennoch behauptete, daß Gott die Sünder ohne Absicht ihrer Besserung, ohne Absicht auf die Abschreckung anderer dennoch strafen dürfe. Denn aus dem letzten Satze würde folgen, (weil keine andre gute Absichten der Strafe für übertretene Befehle erdenklich sind) daß es bey Gott gerecht sey, ohne gute Absichten, Schmerz und Verdruß zu verursachen. Diese Folge wiederspricht dem zweyten angenommenen Satze, daß nemlich eine solche Verursachung des Schmerzes allemal ungerecht sey. Man hat in der Philosophie die Regel von der Aussicht in die Folgen wirklich oftmals gebraucht, aber sie nicht besonders benahmt, sondern man hat, wenn man sie brauchte, die Bedeutung des Satzes vom Widerspruche so ausgedehnt, daß er auch die Dienste dieser Regel thun mußte. Ich halte aber dieses für einen methodischen Fehler. Denn ein so wichtiger Satz verdient einen besondern Namen, wodurch die Aufmerksamkeit der Ungeübten besonders auf ihn abgerichtet werden muß. Das Publicum wird also sehen, daß ich die Definitionen und Grundsätze nicht bestreite, und daß ich den Satz des Widerspruchs, nicht für ungewiß oder unnütz ausgebe,

sondern ihn nur auf eine nützlichere Weise auszudrücken suche, nemlich durch die beyden Regeln von den widersinnigen Redensarten, und von der Aussicht in die Folgen. Man wird auch einsehen, daß diese beyden Regeln mehr dazu dienen, Irrthümer zu verhüten und zu widerlegen, als ausser der reinen Mathematik, woferne man die Regeln nicht auf analogische Folgen anwendet, uns neue Wahrheiten zu lehren. Ich will noch den dritten Grundsatz hinzufügen, welcher die Regel von den Schlußformen heissen mag. Er lautet in folgenden Worten: Man muß die richtigen Schlußfolgen, für so wahr gelten lassen, als ihre Beweise. Ich nenne richtige Schlußfolgen, die mit ihren Beweisen, in einer solcher Schlußform stehen, welche ein Grundsatz ist. Doch davon werde ich zu einer andern Zeit mehr sagen. Hier aber will ich nur anmerken, daß ausser der reinen Mathematik durch Hülfe der Schlußformen, keine andre Wahrheit erkannt wird, als von dem Verhältnisse der Ausdrücke gegen einander, woferne man nicht analogisch für wahr erkannte Sätze in den Beweisen braucht. Hiervon will ich ein einziges Exempel geben. Man mache folgenden Schluß: Alle Thiere sterben in sehr verdünnter Luft, die Auster ist ein Thier, also wird auch die Auster darinnen sterben. Hier sieht ein jeder, daß so mathematisch der Schluß aussieht, und so wenig er deswegen mit der Analogie zu schaffen zu haben scheint, dennoch der Tod der Auster nicht würde schlußmäßig zu erweisen stehen, wenn man nicht nach dem Hauptsatze

von

von der allgemeinen Erfahrung in Ansehung vieler Thiere, womit man die Versuche angestellet hat, auf alle schlösse. Ja ich will ohne Scheu einen jeden auffordern, mir eine einzige practische wahre Schlußfolge zu sagen, deren Wahrheit nicht allgemeine Erfahrungen und folglich den Werth analogischer Erkenntniß voraussetze. Diesen Wehrt sollten manche Philosophen unserer Zeit, billig weder selbst so sehr verkennen, noch ihren Mitbrüdern so künstlich verbergen wie sie thun. Als ein Freund der Wahrheit glaube ich den Beruf zu haben, diesen versteckten Wehrt wieder öffentlich ans Licht zu bringen, und ausser der reinen Mathematik die affectirten Demonstrationen aus den blossen Formularen von dem Widerspruche und dem zureichenden Grunde und etwa aus persönlichen und von der Analogie nichts entlehnenden Erfahrungen, für unphilosophische Prahlereyen mit solchen hohen Einsichten zu erklären, die von dem menschlichen Geschlechte nicht erreicht werden können.

§ 144.

Ich habe es als etwas besonders angemerkt, daß die Philosophen, welche in ihren Logiken sich kaum getrauen, der analogischen Denkart als einer solchen zu erwehnen, die sich für die menschliche Vernunft schickt, dennoch in dem Beweise ihrer wahren und falschen Meynungen, mitten in der Begeisterung von ihrer mathematischen Demonstration, sich plötzlich der analogischen Schlußart, und oftmals gar nicht auf die rchte Weise bedienen. Der Erfinder der Monaden, schließ wie oben

(§. 139.) ist gezeiget worden, folgendermassen: Die Elemente sind darinn unserer Seele ähnlich, daß sie eben so einfach sind; sie werden also auch wohl diese Aehnlichkeit mit den Seelen haben, daß sie mit Vorstellungen begabt sind. Mich dünkt, dieses heißt sehr stark und noch dazu sehr unglücklich analogisiren. Sein Nachfolger, der allen Philosophen, Juristen, Arzneygelehrten und Philologen, die scientifische Lehrart, worinnen der Analogie kaum mit einem Worte gedacht ist, hat einpredigen wollen, und welcher sogar die Schwachheit, scientifische Rhetoriken oder Aesthetiken zu schreiben, andere gelehret hat, bedienet sich um die Unsterblichkeit der Sēle zu beweisen, folgendes Schlusses: die wegen ihrer Einfachheit unverwesliche Seele, hat bey einer großen Veränderung, die uns bekannt ist, nemlich bey der Geburt die dunkeln Vorstellungen behalten, die sie in Mutterleibe hatte, und nachher noch Deutlichkeit und Bewußtseyn hinzubekommen; sie wird also bey der andern großen Veränderung, nemlich bey dem Tode des Leibes abermals das Vermögen behalten, was sie hatte, und noch etwas vortrefflichers überdem erlangen, sie wird daher ihre deutlichen Begriffe und das Bewußtseyn ihrer selbst behalten, folglich dieselbige Person und unsterblich seyn. Mich dünkt, abermals, dieses heißt sehr stark und aus einer einzigen Erfahrung sehr unglücklich analogisiren. Ueberhaupt habe ich schon lange diejenigen Beweise

unserer

unserer Unsterblichkeit mit Eckel gelesen, welche nicht die Erkenntniß Gottes, als eines mächtigen, weisen, gütigen Vaters und Herrn, der seine Kinder und Unterthanen gerne behält und glücklich macht, zum Grunde legen. Denn diese Erkenntniß ist die einzige Ursache, die unsern Verstand bewegen kann, mit anschauender Vermuthung unsre Unsterblichkeit so zu erwarten, daß wir, wenn uns auch kein höheres Licht gegeben wäre, durch sorgfältiges Nachdenken uns für verbunden hielten, nach dieser Erkenntniß und ihren Folgen, unser Leben einzurichten, und also den Satz von der Unsterblichkeit unserer Seelen, unter die feststehenden und wahren Sätze zu rechnen. Es gehört aber, um auf diesem Wege, so zu reden, zu einer Quasi-Ueberzeugung zu kommen, eine so starke Gewohnheit, vernünftig zu denken, und die unnützen einfallenden Zweifel zu bezwingen, daß ich fest glaube, die Zuversicht zu der Unsterblichkeit unsrer Seele könne gar nicht anders ausgebreitet und unterhalten werden, als durch Instructionen, welche zu ihrer Bestätigung einen göttlichen Ursprung anführen.

§ 145.

Doch davon an einem andern Orte. Denn ich wollte nur zeigen, daß diejenigen Philosophen, welche fast gar nicht oder nur obenhin eine Anweisung geben, wie man mit Zuverläßigkeit analogisch denken müsse, dennoch der analogischen Schlußart, mit welcher sie ziemlich unbekannt sind, sich oftmals in ihren Demonstrationen auf eine unzuverläßige Art bedienen. Und hier nehme

ich

ich Abschied, von den Lehrern der Monaden und der prästabilirten Harmonie. Wenn es aber jemanden einfallen sollte, sich die Elemente der Körper, mit Beybehaltung einer Grösse, Figur und Beweglichkeit, zugleich als Geistergen vorzustellen, die sich einige Ideen machen und vielleicht nach und nach zu grössern Fähigkeiten hinansteigen, und also zugleich Zwecke und zugleich Mittel Gottes sind; den will ich ganz und gar nicht widerlegen, sondern nur erinnern, daß man solche Einfälle eines grübelnden Verstandes für nichts höheres ausgeben müsse, als was sie sind, nemlich für blosse Einfälle, deren Realität zu vermuthen oder zu wissen, dem menschlichen Verstande die gehörigen Einsichten fehlen.

§ 146.

Wenn man die Hauptregeln von den Kennzeichen der Wahrheit sammeln und in eine gute Ordnung setzen will; so werden sie folgende seyn. 1) die Regel von der besondern Erfahrung. Sie lautet so: Vorsichtig gebrauchte Sinne triegen nicht, eben so wenig, als die vorsichtige Erinnerung dessen, was wir durch die Sinne vernommen haben, und als die aufrichtigen und recht verstandenen Zeugnisse von fremden Erfahrungen. Die Vorsichtigkeit dabey ist (§. 128. 135.) erklärt worden. Ich verstehe aber unter dem Worte Erfahrung, so wohl die innerliche Empfindung als das äusserliche Vernehmen. 2) Die Regel von der allgemeinen analogischen Erfahrung

rung. Sie lautet so: Was in sehr vielen Exempeln, ohne Ausnahme, oder mit sehr geringer Ausnahme, in einer gewissen Ordnung des Zugleichseyns und des Aufeinanderfolgens ist befunden worden, das hat in unbekannten Fällen auch eben dieses Verhältniß. 3) Die Hauptregel von der Wahrscheinlichkeit, welche so ausgedrückt wird: In unbekannten Fällen urtheilt man mit Wahrscheinlichkeit, daß die Dinge sich so verhalten, wie sie sich in den meisten bekannten Fällen verhalten haben. 4) Die Regel von den widersinnigen Redensarten, welche (§. 143) ausgedruckt steht. 5) Die Regel vom Widerspruche, welche ein Theil davon und eben daselbst zu finden ist. 6) Die Regel von der Aussicht in die Folgen, welche man gleichfalls daselbst finden wird, wo auch 7) die allgemeine Regel von den Schlußformen ist vorgetragen worden. Wir müssen noch die 8te setzen, welche ich die Regel der zweckmäßigen Erkenntniß nennen will. Sie laute in folgenden Worten: Eine wahrscheinliche und höchstnützliche Erkenntniß (das ist eine solche, an deren Wahrheit uns und der Welt sehr gelegen ist, und welche man mit geringerer Gefahr der Glückseligkeit glaubt als verwirft, und woran der Zweifel im Leben und Wandel höchstschädliche Folgen haben könnte) ist als wahr zu brauchen, und muß durch diesen Gebrauch endlich mit einem feststehenden Beyfall, angenommen werden. Ich werde zur gehörigen Zeit erweisen, daß, wenn wir auch kein höheres Licht hätten, dennoch für einen sehr geübten Verstand, die höchstnützlichen Sätze

von der Einheit Gottes, von der Unsterblichkeit der Seele und von der göttlichen Vergeltung der gemeinnützigen Verdienste und der gemeinschädlichen Verschuldungen auch wahrscheinliche Sätze seyn, und daß also bey ihnen diese Regel angewendet werden müsse. Ich habe aber noch verschiedenes zu sagen, ehe man diese Regel glauben wird.

§ 147.

Erstlich, wir beobachten diese Regel von der zweckmäßigen Erkenntniß wirklich im gemeinen Leben; und hierauf ruht ein großer Theil der menschlichen Glückseligkeit; wenigstens würden sich die Menschen mit erstaunend vielen unnützlichen Gedanken schleppen, wenn sie dieselbe in ihren practischen Fragen nicht beobachten wollten. Ist es wohl mehr als wahrscheinlich, daß ein Adjutant die Befehle vom Könige und von dem General habe, die er dafür ausgiebt? Aber man braucht seine Aussagen als wahr. Ist es wohl mehr als wahrscheinlich, (nemlich vor Anwendung dieser Regel,) daß ein Weib, wovon man keine Spuren der Untreue hat, ihrem Manne getreu gewesen, und also die dafür ausgegebenen Kinder ächt seyn? Aber man sieht in der Praxis eine solche Treue für wahr an, denkt und redet von ihr, als von einer wahren Treue, und glaubt sie eben dadurch endlich mit Gewißheit. Eben so gelangt man zum Vertrauen in der Freundschaft und in andern wichtigen Geschäften des Lebens. Ist es dem gemeinen Manne (ohne

Anwendung dieser Regel) wohl mehr als wahrscheinlich, daß die durch Unterbedienten von ihm geforderte Contribution von der hohen Obrigkeit aufgelegt sey? Aber er bedient sich dieser Erkenntniß als einer gewissen, und hat Recht, es zu thun. Ist es ohne Anwendung dieser Regel wohl mehr als wahrscheinlich, daß ein abgesagter Feind, der viel Ueberredung gebraucht hat, seinen Feind mit auf die Jagd zu führen, wo sie beyde allein waren, ihn nicht unversehens, sondern mit Fleiß erschossen habe, wenn er von ihm erschossen ist? Dennoch sieht man es für gewiß an, besonders wenn er für einen tückischen und mörderischen Menschen bekannt war. Sind nicht überhaupt in den Gerichten einige Zeichen der Schuld und Unschuld, des geschlossenen und nicht geschlossenen Contracts und von andern solchen Dingen für wahr anzunehmen, ob sie gleich ohne Anwendung dieser Regel nur wahrscheinlich wären? Es ist ja z. E. nicht unmöglich, daß ein Mensch eben in dem Augenblicke, da er eine Missethat begangen hat, und nicht vorher und nicht nachher, wahnsinnig gewesen sey. Wer rechnet aber diese Möglichkeit für einen Zweifelsgrund bey der Frage, ob er sich durch das Verbrechen verschuldet habe? Solche Mögligkeiten sind unnütze Grübeleyen, sie bleiben bey aller practischen menschlichen Erkenntniß übrig; und derjenige ist ein Thor, der sich durch ihre Betrachtung auf dem Wege der Wahrheit verzögern läßt. Es ist aber zweytens zu merken, daß diese Regel gar nicht angewendet werden könne, zur Bestätigung sol-

cher Dinge, die nicht einmal wahrscheinlich, sondern so gar falsch sind. Daher vermag sie nichts gegen das Zeugniß der Sinne, gegen die Grundsätze und gegen die Folgerungen, welche durch richtige Schlußform aus ihnen erkannt werden. Drittens, die Wahrheiten, welche durch diese Regel wahr sind, bleiben also nicht wahr, wenn ein solcher Streit oder überhaupt eine Collision der Beweise entstehet. Z. E. Des Adjutanten Aussage von dem Willen des Generals, hört auf glaubwürdig zu seyn, wenn er in demselben Augenblicke Zeichen des Wahnsinnes von sich giebt, oder wenn ein ähnliches und stärkeres Zeugniß von dem Willen des Generals ihm widerspricht. Viertens, es hängt von unserm Willen und unsern Handlungen ab, daß wir eine wahrscheinliche Vermuthung, welche wir oft brauchen müssen, und die durch Nachdenken immer wahrscheinlicher wird, zu einem völlig zuversichtlichen Glauben erheben. Wir dürfen nur fleißig an die Schädlichkeit des Zweifels denken; denen zweiflenden Einfällen keine Aufmerksamkeit widmen; denen für die Sache streitenden Gründen oft und lange nachdenken; allezeit von der Sache als von der Wahrheit reden, und uns Mühe geben, die Ueberzeugung davon auszubreiten; so wird in uns die zuverläßigste Ueberzeugung entstehen und fortdauren. Dieses ist ein Postulatum der innerlichen Erfahrung, welches ich nicht weiter beweisen kann. Erläuternde Exempel aber sind erstlich die Lügner und Disputirsüchtigen, welche

wenn

wenn sie ihr Vorgeben lange genug, anfangs mit Verstellung andern als wahr haben aufbürden wollen, zuletzt selbst etwas oder viel davon glauben. Ein ähnliches Exempel giebt fast das ganze menschliche Geschlecht, welches sehr schwer so gar von Irrthümern abzubringen ist, wenn ihnen lange Zeit ein Zweifel dagegen als höchstgefährlich ist vorgestellet und verbothen worden. Es ist noch eine wichtige Anmerkung übrig, nemlich diese, daß keine Regierung über eine große Gesellschaft möglich sey, ohne daß der Regent es seinen Unterthanen zu einer Pflicht machet, wahrscheinliche Erkenntnißarten seines Willens, bis er selbst das Gegentheil bezeugt, als practisch gewiß anzunehmen.

§ 148.

Eine wahre allgemeine Regel der Wahrheit ist ein allgemeines Urtheil von solchen Sätzen, die man für wahr oder für wahrscheinlich halten muß, wenn man der Wahrheit seiner Erkenntniß nicht verfehlen will. Daß nun die oben angeführten Regeln solche wahre Regeln sind, dieses ist ein Postulatum, welches man nicht weiter beweisen darf, als dadurch, daß ein Mensch durch die Beobachtung derselben so urtheilen lernet, wie es seine Glückseligkeit erfordert. Man lasse eine dieser Regeln ungültig seyn, so wird man finden, daß ein Mensch, der sie nicht für die Regel seines Verstandes erkennen will, und der ihr zuwider denkt, seinen Verstand wider seine eigene Glückselig-

keit, wider seine eigene Absicht anwende. Hingegen wird durch die Beobachtung derselben der Nutzen des menschlichen Geschlechts befördert. Wer andere Beweise verlangt, der weiß selbst nicht, was er will. Es folgt aber aus der Regel der allgemeinen Erfahrung welche (§. 146) eine der acht Hauptregeln ist, 9tens der Hauptsatz von der Ursache (§. 92.) — 10tens der Hauptsatz von der entscheidenden Ursache — 11tens der Satz von der einförmigen Ursache (§97:103.) — und endlich 12tens der Hauptsatz von der verständigen Ursache. §. 107.) Und diese zwölf Sätze oder Regeln sind die Grundlage der ganzen Vernunftlehre.

§ 149.

Doch zuweilen geschicht es, daß eine dieser Regeln uns so, die andere aber anders zu urtheilen gebietet, oder zu gebieten scheinet. Die Sinne können etwas vorstellen, was der bisherigen allgemeinen und uns bekannten Erfahrung zuwider ist. Die Nordländer, wenn sie keine Gemeinschaft mit den Südländern gehabt hätten, würden bey sich die allgemeine Erfahrung haben, daß die schwarze Farbe keinem Menschen angebohren werde. Käme uun ein solcher Nordländer in das Mohrenland, so würden seine Sinne dieser seiner allgemeinen Erfahrung widersprechen. Itzund ist es bey uns eine allgemeine Erfahrung, daß kein menschlicher Leib mit Bärenzotten bewachsen ist. Und dieses muß bey uns für eine Wahrheit gelten. Aber es ist nicht auf die seltene oder mathematische Art gewiß, daß ganz nahe an den Polen,

wo

wo kein Europäer hingekommen ist, nicht eine Anzahl solcher bewachsenen Leute seyn sollte. Die vernünftige Regel bey einem solchen Streite ist, daß die analogischen Sätze oder allgemeinen Erfahrungen, den besondern Erfahrungen nachgeben müssen. Wir müßten glauben, wenn wir durch den vorsichtigen Gebrauch der Sinne an einem Orte vernähmen, daß ein Lamm von der Kuh käme, oder daß eine gewisse Art Thiere auf den Bäumen wüchsen.

§ 150.

Wir haben so gar einige Fälle, da eine allgemeine Erfahrung in ihren Folgen mit einer andern streitet. Z. E. Alle Dinge haben einen Anfang; und, alle Dinge haben eine Ursache. Wenn man nun bedenkt, daß bis itzund doch nur eine endliche Zahl von Dingen ihren Anfang gehabt habe, und daß unter diesen Dingen einige die ersten sind; so müssen diese ersten Dinge entweder ohne Ursache entstanden seyn, welches einer allgemeinen Erfahrung zuwider ist, oder ihre Ursachen müssen ohne Anfang ewig da gewesen seyn, welches abermals mit einer allgemeinen Erfahrung streitet. Aus welcher allgemeinen Erfahrung soll nun eine Ausnahme gemacht werden? Ich antworte, vielleicht sind einige Fälle so beschaffen, daß man keinen Entscheidungsgrund hat. Aber in diesem Falle hat man einen, nemlich die Regel des zweckmäßigen Denkens wird einem Freunde der Wahrheit zeigen, daß es ein höchstgefährlicher Gedanke sey, aus dem Satze von der

Ursache

Ursache eine Ausnahme zu machen; und die Reihe der Dinge, so zu reden, von nichts, aus nichts, und durch nichts anfangen zu lassen, das ist, den ersten Dingen, die einen Anfang haben, keine Ursachen zuzueignen, folglich bleibt es zuverläßig, daß aus der allgemeinen Erfahrung von dem Anfange der Dinge, die Ausnahme gemacht und also dieses für wahr angenommen werden müsse, daß etwas Ewiges ohne Anfang sey. Ich werde aber erst hernach beweisen, daß eine Anwendung der Regel von der Zweckmäßigkeit der Erkenntniß in diesem Falle wirklich Statt finde.

§ 151.

Da nun unsere eigenen Sinne uns von der Wahrheit einer Ausnahme aus allgemeinen Erfahrungen überzeugen können; so muß ein glaubwürdiges und zuverläßiges Zeugniß eben dieses zu thun vermögend seyn. Denn es giebt ja Zeugnisse von der Art, welche nach einer allgemeinen Erfahrung nicht zu trauen pflegen. Und diese allgemeine Erfahrung, welche für ein solches Zeugniß streitet, kann weitläuftiger, das ist, durch weit mehr Exempel bestätiget seyn, als die allgemeine Erfahrung, von welcher durch das Zeugniß die Wahrheit einer Ausnahme versichert wird. Es ist eine allgemeine Erfahrung, daß ein siebenjähriges Mädchen nicht fruchtbar sey. Wenn aber viele Jahre herdurch alle Schiffer, welche nach einem uns itzo unbekannten Lande segelten, es bestätigten, daß in demselben solche Exempel nicht nur durchgängig erzählt

zählt würden, sondern daß sie auch selbst dergleichen Schwangerschaft und Gebuhrten gesehen hätten; so würde ich durch die allgemeine Erfahrung in den bisher bekannten Ländern, nicht berechtigt seyn, an der Wahrheit dieser Ausnahmen zu zweifeln, besonders wenn die Aussagen sehr übereinstimmig von klugen und ernsthaften Leuten bestätiget, und von ihnen so gar mit einem Eide bekräftiget würden. Ein solches Zeugniß würde in besondern Fällen noch ein neues Gewicht bekommen, wenn es in unsere Handlungen einen Einfluß haben müßte, wenn wir das Urtheil nicht unterlassen dürften, und wenn wir nicht ohne Gefahr zweifelten, oder das Zeugniß verwürfen. Dieses neue Gewicht käme alsdann durch die Anwendung der Regel vom zweckmäßigen Denken.

§ 152.

Es muß aber die Ausnahme aus einer allgemeinen Erfahrung so wenig und so gering gemacht werden, als möglich ist. Ich will sagen, wir müssen wegen weniger wahrer Ausnahmen nicht mehr Ausnahmen vermuthen, bis die Ausnahmen sich so häufen, daß dasjenige, was eine allgemeine Erfahrung war, es zu seyn aufhört. Ungeachtet des Zeugnisses von den siebenjährigen Kindbetterinnen, oder von gewissen Thierarten, die daselbst auf Bäumen wüchsen, müßte man nicht zu glauben aufhören, daß auf hiesigen Bäumen keine Thiere wachsen, und daß unsre Mädchen von sieben Jahren keine Kinder bekommen. Weil nun der Ausnahmen so wenig gemacht

macht werden müssen, als möglich ist: so wird ein Nachdenkender einsehen, daß man aus der allgemeinen Erfahrung, vermöge welcher wir einem jeden Dinge seinen Anfang zueignen, auch nur eine einzige Ausnahme machen, und also die Existenz mehrerer ewigen Wesen, die keinen Anfang haben sollen, ausser einem einzigen, verwerfen müssen. Dieses ist, nebst der Regel des zweckmäßigen Denkens, der einzige Beweis, den ein sehr geübter Verstand ohne Offenbarung sowohl von der Einheit Gottes, als von der angefangenen Existenz aller Elemente und übrigen Geister haben kann. Alle andern Beweise, welche eine seltene und mathematische Gewißheit geben sollen, und worauf sich diejenige Philosophie, welche den menschlichen Verstand von der Analogie, seiner grossen Lehrerinn, abführt, sich so viel einzubilden pfleget, sind nichts, als gewöhnliche Wortspiele der Philosophen. Dieses sage ich hier nur vorläufig, mit dem Versprechen, es bald zu beweisen. Ich habe mich hier in die allgemeinen Regeln von der Untersuchung der Wahrheit eingelassen, ob sie gleich so gemeinnützig sind, daß ich sie in denjenigen Betrachtungen wiederholen muß, die ich dem ganzen denkenden Publico widme, davon nicht ein jeder die dornigten Wege, durch Widerlegung abstracter Irrthümer, zu gehen braucht. Hätte ich diese Betrachtungen nicht vorläufig angestellt, so hätte ich nachtheilige Folgen befürchten müssen, da ich alle bisher in den Systemen gewöhnliche sogenannte Hauptbeweise der natürlichen Religion mit der größten Freymüthigkeit als

Wortspiele vorstelle. Einige wilde Zweifler hätten vielleicht nicht weiter gelesen, wenn sie bey mir eine vermeinte Bestätigung ihrer atheistischen und sceptischen Denkart gefunden hätten. Einige bedaurenswürdige Seelen, welche die Schwächen dieser Wortspiele längst gefühlt oder eingesehen haben; welche aus unzureichendem Nachdenken, oder aus Mangel eines guten Unterrichts, der Meinung sind, daß man anstatt derselben keine vernünftige Beweise finden könne, und welche dadurch zu dem Vorsatze verleitet werden, die allgemeinen Wahrheiten nicht mehr zu untersuchen; ich sage, einige dieser Bedaurenswürdigen möchten sonst durch meinen Vortrag in ihrem schädlichen und unerlaubten Vorsatze bestätiget werden. Es giebt noch andere, denen zu Gefallen ich diese vorläufigen Betrachtungen angestellet habe. Zu diesen gehören erstlich diejenigen, welche in der natürlichen Religion den höchsten Grad ihres Trostes und ihrer Erbauung finden, und dennoch keine deutliche und entwickelte Beweise derselben wissen, wenn diese, durch Autorität oder vermittelst der Zweydeutigkeit angenommenen, Wortspiele bey ihnen nicht länger Beweise seyn sollten. Diese besondern Freunde der natürlichen Religion hätten mich vielleicht aus einem grossen Abscheu nicht ferner gelesen, wenn ich ihre Wortspiele angegriffen, und nicht zugleich Hoffnung gezeiget hätte, auf einem andern Wege, zu einer wenigstens verbindlichen Erkenntniß der natürlichen Religion zu gelangen. Noch andere halten es selbst der geoffenbarten für nachtheilig, wenn keine natürliche Religion zum Grunde gelegt wird. Wenn sie nun bis-

her diese Wortspiele für die wichtigsten Beweise derselben gehalten haben, so würden sie ohne Abscheu kein Buch lesen, worinnen alle von ihnen bisher entwickelte Beweise der natürlichen Religion für ungültig erkläret, und nicht sogleich neue und bessere Wege zu einiger Zuverläßigkeit derselben gezeiget würden. Ich habe also Ursache genug gehabt, die gemeinnützigen Regeln der menschlichen Erkenntniß da abzuhandeln, wo ich die abstracten Irrthümer widerlegen wollte. Daß ich nun jene Regeln an einem andern Orte wiederholen muß, wird destoweniger nachtheilig seyn, da mein Vortrag wegen der durch fehlerhafte Lehrarten, veranlaßten fast allgemeinen Verwirrung des menschlichen Verstandes, sowohl neu als wichtig ist. Ich habe gesagt, daß ich die in den meisten Systemen herrschenden Hauptbeweise der natürlichen Religion für Wortspiele ausgebe. Hiermit will ich nicht behaupten, daß der wahre Beweis auch ausser den Systemen nirgends vorgetragen sey. Es ist vielmehr wahr, daß er oftmals in den Streitschriften wider die Atheisten stehe, doch kann ich mich bey meiner geringen Lectüre nicht erinnern, daß ich ihn irgendwo so unzweydeutig, so ordentlich und mit Scheinbeweisen so unvermischt gelesen habe, als ich glaube, daß er seyn kann und seyn muß. Es sind auch in einigen Systemen die wahren Sätze, woraus die natürliche Religion folgt, wirklich angeführet, aber nur beyläufig als Nebenbeweise, weil man sich auf die Demonstrationen a priori, woraus die seltene und mathematische Gewißheit folgen sollte, mehr einbildete. Daher einige so weit gegangen

gangen sind, die wahren Beweise ganz zuversichtlich für unphilosophisch und untüchtig zu erklären.

§ 153.

Ehe wir aber zum Gebrauche dieser Regeln fortschreiten, muß ich zuvor noch einige irrige Sätze der im Schwange gehenden Lehrarten beurtheilen. Die erste betrifft abermals die Seele. Viele glauben, sie müsse nur eine einzige Kraft haben, weil sie einfach wäre. Aber ich gestehe, ich habe hier nichts als ein philosophisches Wortspiel sehen können. Denn wenn die Seele zehn Kräfte hätte, so würde sie dadurch nicht zu zehn Seelen, sondern sie bliebe eine einzige mit zehn Kräften. Wir müssen nemlich einem wirksamen Wesen so viel Kräfte zueignen, als es besondere Arten von Geschäfften hat, oder als es besondere Arten von Wirkungen hervorbringet. Mich dünkt, das sinnliche Vernehmen, das innerliche Empfinden, die Erinnerung des Gedächtnisses, die Ideenbildung, die Reflexion, das Urtheilen und das Folgern oder Schliessen, sind Handlungen oder Wirkungen, die verschieden genug sind, um der Seele eben so viel Kräfte zuzueignen, wozu man, nach meinem Bedünken, noch hinzufügen hat, die Kraft zur Lust und zur Unlust, imgleichen zum Begehren und zum Verabscheuen. Doch da alle diese Dinge untereinander einige Aehnlichkeit haben, so ist es der Wahrheit nicht ungemäß, mehr Wirkungen oder mehr Kräfte zu einer Classe zu rechnen, und also die Zahl der Kräfte unserer Seele geringer zu machen. Es giebt nur wenig Einsicht zu erkennen, wenn man über sol-

che willkührliche Benennung streitet. Ich habe auch nur zeigen wollen, daß aus der Einfachheit der Seele nicht folge, daß sie nur eine einzige Kraft habe. Völlig unverständlich aber ist die Redensart, welche manche Philosophen häufig im Munde führen, daß nemlich die Seele eine solche einzige Vorstellungskraft habe, welche sich die ganze Welt in ihrem vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Zustande vorstellt, oder die Vorstellung des Ganzen in sich faßt. Dieses ist eine Folge der Monadenlehre, deren ich nicht ohne Betrübniß gedenke, weil sie mich immer erinnert, wie entsetzlich weit auch ein geübter Verstand von der Wahrheit abweichen kann. Zwar setzen diejenigen, welche der Seele eine Vorstellungskraft der ganzen Welt zueignen, hinzu, daß die Klarheit und Deutlichkeit ihrer Vorstellungen, vermittelst der Harmonie, sich nach dem Stande ihres Körpers richte. Aber ich habe von der Harmonie schon Abschied genommen, und frage nur, woher man denn wisse, daß die Vorstellungskraft der Seele doch einigermaßen auf die ganze Welt gehe, und daß schlechterdings keine Dinge existiren, welche die Seele auf keine Weise weder klar noch dunkel zu denken fähig ist, was auch ihr Körper für einen Stand in der Welt haben mag. Es giebt ja vielleicht viele Gattungen der Dinge, die uns in Ewigkeit auf keine Weise bekannt werden.

§ 154.

Es ist vor allen Dingen nöthig, dem Worte Welt eine Bedeutung zu geben, wodurch die Untersucher

der Wahrheit nicht zu unendlichen Wortstreiten veranlasset werden. Die allerweitläuftigste Bedeutung ist diese, daß alles, was ist, gewesen ist, und seyn wird, zusammengenommen, den Namen der Welt führet. So verstand Spinoza das Wort, und behauptete, die ganze Welt sey nur eine einzige Substanz, wodurch er offenbar nicht nur einen Schöpfer der Substanzen, sondern auch eine nach Absicht wirkende Gottheit leugnete, welcher die Verehrer der Religion die Zweckmäßigkeit der zugleichseyenden und aufeinanderfolgenden Dinge, als einer Ursache zuschreiben. Es muß aber dieses Vorgeben (§ 43.) nicht weiter widerlegt werden, als es schon widerlegt ist, und also müssen wir diese auf Irrthum gegründete Bedeutung des Wortes Welt verbannen. Es giebt Leute, welche keine Gottheit, das ist, nicht einen, nicht mehr absichtsvolle und ewige Urheber der zum Besten der lebendigen übereinstimmenden Schönheit und Ordnung der Dinge zugeben. Diese behaupten, es sey nichts als Welt. Andre gestehen zwar, daß die Ordnung und Schönheit der Dinge von einer Gottheit komme, aber daß die Elemente und Substanzen ewig und ohne Anfang sind. Diese pflegen sich so auszudrücken, daß nebst der Gottheit etwas von der Welt ewig sey. Hingegen die meisten Philosophen, nebst den Juden, Christen und Türken, und einigen andern Nationen, nehmen als zuverläßig an, daß von einer oder mehr ewigen Gottheiten, sowohl die andern Substanzen selbst, als auch ihre Veränderungen, mittelbar oder unmittelbar, gewirket, unterhalten und re-

gieret werden. Nur die letzten verstehen unter der Welt etwas Ganzes, das in allen seinen Theilen nicht ewig, sondern angefangen; nicht nothwendig, sondern zufällig ist. So lange man also solche streitende Meinungen zu untersuchen hat, so darf man dem Worte Welt keine andere unmittelbare Bedeutung geben, als in welcher alle Partheyen zugestehen, daß eine Welt da sey. Denn wollte ein jeder das Wort Welt so definiren, daß von dem einen die Ewigkeit einiger Theile der Welt in der Definition selbst geleugnet, von dem andern aber behauptet; von dem einen der Ursprung der Welt, oder ihrer Ordnung durch einen Schöpfer, zum voraus angenommen, von dem andern zum voraus verworfen würde; so verstünden sich die streitenden Partheyen entweder einander nicht, oder müßten sich unter einander den rechten Gebrauch des Wortes Welt streitig machen. Hiedurch würde nun das in dieser Untersuchung sehr brauchbare Wort Welt unnütz. Denn es ist sehr brauchbar, weil alle Partheyen unter diesem Worte den Inbegriff aller von der Gottheit verschiedenen Dinge verstehen, und also durch den Gebrauch dieses Wortes nicht ausmachen dürfen, ob eine Gottheit sey oder nicht; ob die Welt einen Anfang habe oder nicht; ob wenigstens die Substanzen ewig sind, oder gleichfalls einen Anfang haben. Wir wollen also bey dieser unstreitigen Bedeutung des Wortes bleiben, und den Namen Welt für den Inbegriff aller Dinge gebrauchen, welche von der Gottheit verschieden sind. Und da die Frage von dem Zusammenhange oder der Verbin-

dung

dung der Dinge in ein einziges Ganze, erstaunlichen Zweydeutigkeiten unterworfen, und eine wenig nützliche Untersuchung ist, so wollen wir den Gegenstand, welcher Welt heissen soll, nicht gleich anfangs so definiren, daß zu dieser Benennung eine Verbindung alles dessen mit einander gehöre, was in dem Inbegriffe, den wir Welt nennen, enthalten ist; sondern, um einen grossen Inbegriff verbundener Dinge anzuzeigen, mag uns das Wort Weltsystem Dienste leisten. Durch unsere Definition von dem Worte Welt sey ausgemacht, daß nur eine Welt existire; aber es sey unausgemacht, ob mehrere Weltsystemen zugleich sind, oder auf einander folgen. Es ist in den vorhergehenden Stücken dieser Betrachtung schon vieles von den Theilen der Welt gesagt worden, z. E. daß Körper oder räumliche Substanzen unter denselben sind; daß dieselben aus einfachen Elementen bestehen; daß man Geister darinnen antreffe; daß alles, was einen Anfang hat, auch von Ursachen komme; daß die zureichenden Ursachen entscheidend sind; daß die abgemessenen Ursachen einförmig sind; daß die Substanzen, und besonders Seele und Leib, in einander wirken, und daß es bis zur Ungereimtheit unverständlich sey, wenn man die Körper aus lauter punctmäßigen Monaden erbauen will, die keine andere Beschaffenheiten und Veränderungen haben, als schlaffsüchtige Gedanken oder Vorstellungen.

§ 155.

Ich behaupte ferner, der Raum, den die Körper in der Welt erfüllen, sey endlich, und zwar

so, daß von einer gewissen Gegend des erfüllten Raums an gerechnet, nach jeder erdenklichen Direction bis an das Ende des Raums eine endliche Linie sey; oder, welches einerley ist, daß der ganze erfüllte Raum eine Figur habe, ausser welcher, nebst den wirklichen Körpern, noch andere erdenklich sind; denn man muß sich nicht durch Worterkenntniß einbilden, daß eine unendliche Menge endlicher Körper neben einander sind, und vermittelst dieser unendlichen Zahl einen unendlichen Raum ohne Gränzen erfüllen. Denn die Redensart von einer unendlichen Zahl zugleichseyender Dinge, ist vollkommen widersinnig, oder sich selbst widersprechend, (§ 83.) oder einem Grundsatze zuwider. Da nun der Raum, wenigstens zum Theil, aus endlichen und figurirten Körpern besteht, oder ihre Grösse und Ausdehnung ausmacht; so liesse sich die Unendlichkeit des erfüllten Raums nicht anders denken, als so, daß an der Gränze der Körper etwas Ausgedehntes anfinge, daß kein Ende hätte. Aber man wird bald sehen, daß auch dieser scheinbare Gedanke ungereimt sey. Denn da wir wissen, daß von Millionen ausgedehnter Dinge ein jedes seinen Umfang habe; so ist es dem Hauptsatze der allgemeinen Erfahrung zuwider, in Worten die Existenz irgend eines ausgedehnten Dinges ohne Umfang zu behaupten, oder nur als vermuthlich auszugeben, besonders da wir keine anschauende Idee von einem solchen unendlichen Raume haben, und keine Collision der Beweise entsteht. Einige Philosophen und Theologen glauben zwar, daß die Gottheit einen unendlichen Raum erfülle; aber die sich

selbst

selbst gelassene Vernunft denkt sich Gott weder als ausgedehnt, noch als punctmäßig; sie hat von seinem substanziellen Daseyn einen völlig unbestimmenden Begriff; sie denkt ihn nur in allem Raume, wo Substanzen sind, als wirksam; und in dieser Bedeutung, als allgegenwärtig, wie ich hernach beweisen will. Sie kann es, so zu reden, vorausseyen, daß dasjenige Wesen, welches von jedem erschaffnen Wesen erstaunlich verschieden seyn muß, keine auch nur einigermassen uns verständliche Art des Daseyns habe, sondern mit einem von uns ganz unbestimmlichen Subjecte derer Beschaffenheiten, die wir aus seinen Werken wissen, zu denken sey. Es sind entweder verwegene Gedanken, oder nichtsbedeutende Wörter, daß die Creaturen mit Gott zugleich in einerley Raume sind. Es ist also nichts von einem in Engelland berühmten Beweise des Daseyns Gottes zu halten, welcher so lautet: Es ist ein unleugbarer Grundsatz, daß wahre Daur und wahrer Raum unendlich sind. Diese Beschaffenheiten müssen ein Subject haben, welches das unendliche Wesen, oder Gott ist. Ich gestehe zwar, wenn eine zuverläßige Offenbarung uns deutlich lehrte, daß Gottes Existenz unendlich ausgedehnt sey, und daß wir uns in dem Raume seiner Substanz befinden, wir alsdann dieses zu glauben verbunden wären, theils da auf solche Art eine Collision der Beweise entstünde, welches gegen analogische Sätze möglich ist; theils da wir sehr vermuthen dürfen, in Untersuchungen dieser Art Fehltritte zu machen. Aber wenn dieselbe Offenbarung uns von

Augen und Händen, von Wegen und Fußschemel Gottes redete: so würde ich daraus urtheilen, daß diese Offenbarung figürlich von Gott zu reden gewohnt sey, und in den Aussprüchen von Gottes Wesen nur richtige practische Folgen der Erkenntniß Gottes zu verursachen suche. Es sind aber die practischen Folgen sehr richtig, wenn man so lebt, als wenn man allenthalben in Gott, und Gott in uns wäre. Es ist auch die Zuversicht practisch richtig, welche daraus fließt, wenn man Gottes Daseyn an allen Orten ausgebreitet denkt.

§ 156.

Es ist aber eine unbeantwortliche Frage, ob der erfüllte Raum nicht etwa in einer beständigen Fortschreitung begriffen sey, und folglich von Zeit zu Zeit grösser werde; das ist, ob Gott zu den ausgedehnten Substanzen, die da sind, immerfort oder von Zeit zu Zeit andere erschaffe. Wann wird des Fragens ein Ende werden, wenn man die Philosophie als eine solche Wissenschaft ansehen will, welche die Möglichkeit solcher Dinge untersuchen soll?

§ 157.

Eine neue Frage ist diese, ob zwischen dem vollen Raum leerer Zwischenraum sey. Die Möglichkeit oder Denkbarkeit eines solchen leeren Raumes wird Niemand leugnen, welcher annimmt, daß eine ausgedehnte Substanz ohne die andern vernichtet werden könne. Denn man stelle sich allen Raum voll vor; man lasse eine mittlere Substanz zernichtet werden, ohne Veränderung der andern ausgedehnten Substanzen; so wird ein leerer Zwischenraum werden, der so groß ist, als die mittlere vernichtetete Sub-

stanz

stanz war. Ob aber ein wirklich leerer Zwischenraum sey, ist eine andere Frage. Der gemeine Mann wird sie mit Ja beantworten. Denn, wird er sagen, in meiner Stube ist zwischen den Wänden leerer Zwischenraum. Aber ein einziger Sonnenstrahl oder die Luftpumpe wird ihn überführen, daß viele Millionen ausgedehnter Substanzen sich zwischen seinen Wänden aufhalten. Daher ist es offenbar falsch, daß daselbst ein grosser leerer Zwischenraum sey, wo man ihn ohne ein solches Nachdenken vermuthet. Luft, und etwas das noch subtiler als die Luft ist, und Aether heißt, befindet sich in denen grossen Zwischenräumen, welche der gemeine Mann leer nennt, und, oeconomisch zu reden, deswegen auch leer sind, weil die darinnen befindlichen kleinen und leicht abzusondernden Körper alsobald weichen, oder sich in unendlich kleine Räume zusammen pressen lassen, so bald wir etwas zwischen denen festern Körpern, worzwischen sie sich befinden, hinein setzen wollen. In der Meynung, daß ein solcher Raum leer sey, wird der gemeine Mann dadurch bestätigt, da diese kleinen Körper unsichtbar oder durchsichtig sind, und der Bewegung unserer Glieder keine solche Mühe verursachen, die uns merklich seyn kann, indem wir von solchen leicht weichenden Körpern beständig umgeben sind. Es ist also aus der Erfahrung oder aus dem Zeugnisse der Sinne nicht auszumachen, ob die vollen Räume in solchem Verhältnisse stehen, daß leere Räume zwischen ihnen sind. Nun haben zwar einige durch scientifische Schlüsse beweisen wollen, es sey ein leerer Zwischenraum unmöglich, weil sonsten die

Figuren

Figuren der Körper keinen Grund hätten, aber mir ist für die Figuren der Körper gar nicht bange, weil die Figuren der zusammengesetzten Körper durch die Figuren der einfachen Elemente entstehen, und die Figur eines Elements entweder so oder anders seyn würde, als sie ist, wenn auch kein einziges Element ausser ihm da wäre. Denn sollte die Figur eines Elements durch die nächstliegenden Elemente allein bestimmt werden; so müßte die Figur dieses bestimmenden abermals ihren Grund in entfernten Elementen haben, und also der erfüllte Raum unendlich seyn, welches eine Meynung ist, die ich schon widerleget habe. Mich dünkt, wo ein Element ist, da ist eine Figur, ohne daß dieselbe eben von andern Elementen darf zusammen gepreßt werden, ob es gleich vielleicht seyn kann, daß die mittlern Elemente sich äusserlich weiter ausdehnen würden, wenn sie nicht von den nächstliegenden umgeben wären. Nach meiner Meynung sind wir in solchen Untersuchungen vollkommen blind, und es ist Weisheit, die Blindheit zu gestehen. Andere hingegen haben behaupten wollen, es müsse um uns herum leere Zwischenräume geben, so klein sie auch seyn mögten, weil sonst keine Bewegung der grossen nnd festen Körper geschehen könnte. Ich gestehe aber, daß ich die Art und Weise, wie es mit der Bewegung zugehe, nicht genug begreife, um dieses mit Zuversicht zu sagen. Mich dünkt, daß da wir einen leeren Aussenraum haben, die Bewegung vielleicht geschehen könne, ohne leeren Zwischenraum anzunehmen. Aber dies sind die Sachen nicht, worüber ich mich lange aufhalten oder mit andern streiten mögte. Nach meiner

ner geringen Einsicht sind wir noch lange nicht weit genug gekommen, die Fragen die uns angehen, zu untersuchen, um eine Pflicht und ein Recht zu haben, solche entferntere Untersuchungen mit Mühe anzustellen.

§ 158.

Man hat uns in der neuern Philosophie auch wunderliche Dinge von der Bewegung gesagt z. E. die Bewegung soll eine in eins fortgehende Veränderung des Orts seyn; sie soll nur von zusammengesetzten Körpern nicht aber von Elementen geschehen können; ein jedes Element soll für sich der Bewegung unfähig und viele zusammen der Bewegung fähig seyn. Ehe ich recht einsah, daß grosse Leute auch irren könnten, habe ich mich fast geschämt, keine Einsicht in die Wahrheit dieser Sätze zu haben. Itzund sind sie mir falsch, und für diejenigen, die vielleicht mit mir aus der Verwirrung kommen mögten, will ich meine Gründe anzeigen. Die Bewegung soll eine in eins fortgehende Veränderung nemlich des Ortes seyn? Ich gestehe, nach der Bewegung wird der relativische Ort oftmals anders angetroffen, als er vorher war. Aber eine in eins fortgehende Veränderung scheint mir eine widersinnige Redensart zu seyn. Ich will die Ursache anzeigen. Ich denke unter dem Worte Veränderung, nach seiner zwiefachen Bedeutung nur zweyerley, erstlich entweder den Anfang einer Sache oder das Ende einer Sache oder zugleich das Ende einer und den Anfang einer andern Sache. Z. E. wenn ich ruhe und fange an mich zu bewegen; so ist dieses Ende oder dieser Anfang eine Veränderung.

Zweytens

Zweytens nennt man auch noch wohl eine Veränderung denjenigen Zustand, der entweder anfängt oder aufhört, oder beydes anfängt und aufhört. Z. E. meine Ruhe ist eine Veränderung, insoferne ich sie als aufhörend oder als anfangend oder als beydes denke. In der ersten Bedeutung kann die Bewegung keine Veränderung seyn. Denn die Bewegung, so kurz sie ist, hat einige Dauer. Aber weder Anfang noch Ende eines Dinges, noch der zugleich mit dem Ende eines Dinges eintreffende Anfang eines andern Dinges, hat eine Dauer. Sondern Anfang und Ende sind vielmehr abstracte Beschaffenheiten einer Dauer, welche selbst keinen Theil derselben ausmachen. Also ist die Bewegung keine Veränderung in dieser ersten Bedeutung. Erklärt man aber die Bewegung für eine Veränderung des Orts in der zweyten Bedeutung; worinnen das Wort Veränderung genommen wird; so ist die Bewegung zwar allerdings eine Veränderung des Orts, soferne sie auf Ruhe folgt, oder vor Ruhe vorhergeht. Aber alsdann ist die Ruhe auch eine Veränderung des Orts, insoferne sie vor der Bewegung vorhergeht, oder auf dieselbe folgt. Denn der Ort ist anders in der Ruhe als in der Bewegung, oder wird nach der Ruhe anders als in der Bewegung gefunden. Dadurch also, daß die Bewegung eine Veränderung des Orts genennet wird, unterscheidet man sie nicht von der Ruhe. Aber vielleicht mögte man meinen, daß sie durch das Wort in eins fortgehend davon unterschieden werde, wenn man sagt, daß die Bewegung,

eine

eine in eins fortgehende Veränderung des Ortes sey. Allein auch durch dieses Wort unterscheidet man sie nicht von der Ruhe. Denn was heißt in eins fortgehend anders als fortdaurend? Nun dauret aber eben sowohl die kleinste Ruhe als die kleinste Bewegung fort. Soll in eins fortgehend aber bedeuten, ohne Sprung im Raume; so ist klar, daß wir dieses erklärende Wort erst später verstehen, als das Wort Bewegung. Hieraus sieht man, daß es nicht möglich wäre, durch die Worte, in welchen die Bewegung als eine in eins fortgehende Veränderung des Orts beschrieben wird, zu einem unterscheidenden Begriffe der Ruhe und der Bewegung zu gelangen, wenn wir ihn nicht schon vorher hätten. Also ist diese Definition falsch und unnütz. Und man ist Schuld an allen Schwierigkeiten, welche die disputirsüchtigen Zweifler gegen die Möglichkeit einer Bewegung machen, indem sie nach dieser Definition voraus setzen, daß die Bewegung nichts anders als eine in eins fortgehende Veränderung des Ortes sey. Wollen wir die Wahrheit gestehen; so ist der Begriff von der Bewegung ein so einfacher Begriff, daß man ihn eben so wenig, als den Begriff von der Ruhe durch Definitionen deutlicher machen kann. Ich gebe zu, der erste einfache Begriff, den wir von der Bewegung bekommen, ist relativisch und entsteht durch Vergleichung eines ausgedehnten Dinges mit mehrern zugleichseyenden. Aber wenn wir hernach inne werden, daß diese Relation, indem sie anfängt, und fortdauert eben sowohl ihre Ursache in dem einen als in dem andern und in beyden

Verhältnißgliedern haben könne: alsdann bekommen wir den Begriff einer absoluten Bewegung, als eines Zustandes einer räumlichen Substanz, in welchem sie selbst den absoluten Grund oder die Ursache enthält, wodurch, wenn mehrere Substanzen mit ihr verglichen werden, die Relation, welche eine Bewegung heißt, gewirket wird. Da nun das Absolute, das Eigenthümliche oder das Einseitige, einem Wesen ohne alle Vergleichung mit andern zukömmt; so läßt sich kein im höhern Grade widersinniger Ausspruch erdenken, als daß alle Bewegung und Ruhe eine Relation seyn sollte, und nicht anders geschehen könnte, als wenn mehrere einfache Substanzen zugleich wären. Mich dünkt, der Begriff, welchen unser Verstand von der Bewegung hat, hindert gar nicht, zu vermuthen, daß ein einziges Element oder eine einzige Seele in dem Zustande entweder der Bewegung oder der Ruhe sey, wenn auch kein anderes Ding mit ihr zugleich seyn sollte. Bey dieser Gelegenheit müssen wir auch den Begriff von dem Orte vornehmen. Der relative Ort der Nähe und der Ferne der Substanzen, wird mit einem einfachen Begriffe gedacht, der keine durchdringende Deutlichkeit vermittelst einiger Definition leidet. Aber was ist der absolute einseitige Ort an der Substanz? Ich will zeigen, wie wir zu diesem Begriffe kommen. Wir haben einen Begriff von dem relativischen Orte zweyer oder mehrerer Substanzen. Wir suchen das Absolute auf, was an jeder verglichenen Substanz seyn muß, damit sie zu einer solchen Relation geschickt sind. Dies

ses

ses ist nicht ihre Grösse, ihre Ausdehnung, ihre Figur, ihre Dauer, sondern etwas — welches wir in dieser Reflexion gleichfalls mit ninem einfachen Begriffe denken, und mit dem Namen des absoluten Ortes betiteln. Vergebens wird man eine Definition davon suchen. Vergebens wird man mich ermahnen, einen Beweis zu geben, daß die Begriffe von der absoluten Bewegung und dem absoluten Orte so entstehen, als ich beschrieben habe. Eine solche Aussage ist ein Postulatum, daß sich nicht weiter beweisen läßt. Und wenn einige meiner Leser unter den Worten absolute Bewegung und absoluter Ort, etwas anders als ich denken, so haben wir keine unter uns verständliche Worte, von solchen Gegenständen mit einander zu reden. Aber wenn man die Bewegung für nichtexistirend, für nicht reell, für eine blosse Erscheinung oder Einbildung ausgeben will, welches mir ein ganz ungegründeter Ausspruch zu seyn scheinet; so hoffe ich, daß der gröβte Theil des denkenden Publici auf meiner Seite seyn werde. Denn ist die Bewegung nicht reell,; so trügen unsre Sinne; so zeigen sie uns nichts wirkliches; so ist die Idealisterey wahr; so gebe man der Untersuchung der Wahrheit nur Abschied. Ich habe nur noch hinzuzusetzen, daß die Ruhe derjenige Zustand eines Körpers sey, welcher der Bewegung entgegen gesetzt ist, und mit einem eben so einfachen Begriffe erkannt wird.

§ 159.

Auch die Begriffe von der Dauer der Zeit und der Ewigkeit, sind in einigen philosophischen Systemen,

durch Definitionen so metamorphosirt worden, daß man aus denselben hernach hat Dinge beweisen können, welche derjenigen Dauer, welche wir anfangs durch einen einfachen Begriff denken lernen, gar nicht zukommen. Ich behaupte, daß ein Mensch ohne Irrthum das Wort Dauer versteht, ehe er in die philosophischen Schulen aufgenommen wird. Man wird zugeben, die Dauer sey eine gewisse Grösse der Existenz, welche sowohl von der Zahlengrösse, als von der Grösse der körperlichen Ausdehnung, und von der übrigen gradenmässige Grösse unterschieden ist. Sie ist die allergemeinste Grösse der Existenz der Dinge; diejenige Grösse, welche einer jeden Existenz zukömmt, von welcher Art die existirende Sache auch seyn mag. Beschaffenheit und Substanz; Gedanken, Neigungen und Seele; Bewegung, Ruhe und Körper; ein jedes von diesen Dingen dauert kurz oder lang, oder es existirt gar nicht. Wir erfahren von erstaunlich vielen Dauren, daß sie anfangen und endigen. Wir müßten also nach dem Hauptsatze von der allgemeinen Erfahrung, einen Anfang und ein Ende einer jeden Dauer zueignen,. Aber was den Anfang der Dauren betrifft, so würde der Satz, daß eine jede Dauer einen Anfang habe, in Streit gerathen mit dem Satze, daß alles Anfangende von einer Ursache gewirket sey. Welcher Satz soll weichen? Die Regel vom zweckmäßigen Denken (§. 146.) wird uns sagen, daß der Satz von dem Anfange eines jeden Dinges, weichen müsse; daß aber, weil die Ausnahme so geringe seyn muß, als möglich, (§. 152.) nur ein einzigs

Wesen als ewig ohne Anfang anzunehmen sey. Diesen wichtigen Satz wird man nicht zweifelhaft machen, durch eine Behauptung, daß vielleicht bis itzund eine unendliche Menge von Dauren, eine unendliche Menge von subordinirten Ursachen und Wirkungen, auf einander gefolget seyn. Denn die Redensart von einer unendlichen Zahl Dinge, deren Zahl nicht fortschreitet, ist (§. 83.) als eine widersinnige Redensart, zu verwerfen.

§ 160.

Was aber das Ende aller Dauern betrifft; so wird uns erstlich die Regel von der Zweckmäßigkeit des Denkens lehren, daß wir das Wesen, welches ewig nnd ohne Anfang ist, auch als ewig ohne Ende denken müssen. Ueberdem läßt sich eine immer fortschreitende Zahl, künftig auf einander folgender Dauren denken. Und da es eine allgemeine Erfahrung ist, daß alles Vergehende seine Wirkungen oder seine Folgen habe, so müssen wir auch die in einen Totalbegriff gefaßte zusammengesetzte Dauer der künftigen Dinge, als ewig ohne Ende denken. Ja es wird bewiesen werden, daß die Regel von dem zweckmässigen Denken uns eine verbindliche Versicherung von dem ewigen ohne Ende fortdaurenden Leben unserer Seele gebe. Es ist so gar keine ungereimte Meynung, daß keine einzige von den ersten Ursachen erschaffene Substanz zu seyn aufhöre. Also haben wir erstlich ein Wesen erkannt, welches ohne Anfang und ohne Ende daurt oder ist; und ferner eine

grosse Anzahl von andern Wesen, die zwar einen Anfang haben, aber ewig ohne Ende fortdauren werden.

§ 161.

Man muß sich aber durch die Definitionen der Philosophen nicht irre machen lassen, von der Dauer so zu denken, als wenn sie bloß etwas relatives, nicht aber etwas absolutes, eigenthümliches oder einseitiges sey, und als wenn also keine andere Dauer anzunehmen sey, als eine solche, die aus vielen aufeinanderfolgenden Dingen besteht, oder mit vielen aufeinanderfolgenden zugleich ist. Ich will dieses Vorgeben erstlich widerlegen, und zweytens zeigen, in welche Schwierigkeit wir dadurch gesetzet werden. Das Vorgeben ist falsch. Denn obgleich keine Dauer als die kleinstmöglichste anzunehmen ist; so hat man doch als eine Wahrheit festzusetzen, daß unter den bisher gewesenen Dauren einige wirklich die kleinsten sind. Eine solche kleine Dauer besteht nicht aus vielen auf einander folgenden Dauren; sie schliesset nicht auf einander folgende Veränderungen in sich. Nun sind Veränderungen die einzigen Abtheilungen der Dauren, also ist diese kleine Dauer nicht abgetheilt, sondern einfach zu nennen. Sie ist auch nicht mit vielen auf einander folgenden kleinern Dauren zugleich gewesen; denn sie ist die kleinste, und sie ist doch selbst eine Dauer. Also ist das genannte Vorgeben widerlegt. Man könnte auch auf folgende Art schliessen. Ein Theil muß mit dem Ganzen von einerley Grössenart seyn; die Theile der Dauer sind selbst Dauren, also auch die kleinsten Dauren derselben

ben. Während der kleinsten Dauer geschahen keine auf einander folgende Veränderungen. Was also diese Philosophen für eine Definition der Dauer überhaupt, der Welt haben aufbürden wollen, ist mit Wahrheit nur von zusammengesetzten Dauren zu sagen. Und weil wir gemeiniglich nur solche Dauren denken, welche durch subtiles Reflectiren in kleinere durch Veränderung abgesonderte Theile, zerfället werden: so haben sie sich selbst und andere aus Mangel des Nachdenkens überredet, daß sie die Dauer überhaupt richtig definirt hätten.

§ 162.

Eine Dauer die einen Anfang hat, heißt Zeit. Einen Zeitpunct nenne ich eine jede Veränderung. Aber dabey habe ich zweyerley anzumerken. Erstlich ich verstehe hier unter dem Worte Veränderung nichts daurendes, sondern entweder den Anfang oder das Ende eines Dinges. Anfang und Ende aber dauren nicht, sondern sind abstracte Beschaffenheiten, nicht Theile der Dauer. Zweytens, mehrere Veränderungen geschehen entweder zugleich, oder in einem gewissen Abstande von einander, gleich wie Anfang und Ende desselben Dinges von einander abstehen. Um dieses Abstandes willen, nennen wir alsdann eine Veränderung vorhergehend, und die andere nachfolgend. Aber selbst die Dauren haben unter einander diejenigen, von der relativen Grösse verschiedenen, Relationen, welche man Zugleichseyn, Vorhergehen, und Nachfolgen nennet. Das Zugleichseyn der Dauern ist entweder ein voll-

vollständiges oder ein unvollständiges. Z. E. wenn zwey Dauren zugleich anfangen und zugleich aufhören; so sind sie auf eine vollständige Art zugleich. Das Vorhergehen und Nachfolgen der Dauren, ist entweder mittelbar oder unmittelbar, z. E. Wenn zugleich mit dem Ende eines Dinges ein anderes anfänget; so folgt die letzte Daur unmittelbar oder nach zusammenhangender Art auf die erste. Vergeblich wird man diese Relationen der Veränderung und Dauer zu definiren suchen. Aber nützlich ist es, daß der Verstand durch diese bekannte Worte, die ich eben deßwegen hieher gesetzt habe, auf die Bedeutung derselben und den Ursprung dieser Begriffe aufmerksam gemacht werde. Ich wollte aber vornemlich sagen, daß ich alle zugleichseyende Veränderungen zusammen einen einzigen allgemeinen Zeitpunct nenne. Zwischen einem jeden Paare der nächsten allgemeinen Zeitpuncte, ist Zwischendauer, in welcher keine Abwechselung geschicht, sondern in welcher die Welt so bleibt, als sie ist. Denn wäre dieses nicht; so würde gar keine Dauer der Welt seyn, indem die Abwechselungen oder Veränderungen, die in dieser Bedeutung des Worts nichts als Anfang oder Ende sind, keine Dauren haben, und also millionenfältig gesetzt, nicht die geringste Dauer ausmachen. Daher reden diejenigen sehr widersinnig, welche die Zeit oder Dauer aus lauter Veränderungen (in diesem Wortverstande) oder aus lauter Anfangungen und Endigungen zusammensetzen, ohne etwas daurendes anzunehmen, welches anfängt oder sich endigt. So widersinnig aber scheinen

mit

mir diejenigen zu reden, welche die Zeit, als eine Folge von Veränderungen beschreiben, deren keine für sich eine Dauer hat, sondern die nur durch das Aufeinanderfolgen eine Dauer machen. Daher trage ich kein Bedenken, diese Definition zu verwerfen.

§ 163.

Ich sagte ferner, daß sich die Freunde dieser Redensarten in grosse Verwirrung setzten. Denn wie wollen sie alsdann von der Dauer reden, die ohne Anfang ist, und von der gesunden Vernunft angenommen werden muß? Ist Dauer nicht ohne Folge vieler Dinge; so ist in der Dauer ohne Anfang, entweder eine endliche oder unendliche Zahl vieler Dinge auf einander gefolgt. Das letzte darf (§. 83.) nicht gesagt werden, das erste würde dieser Dauer einen Anfang geben. Ich sehe nicht, wie sie aus dieser Verwirrung kommen wollen, wo sie nicht entweder ihre Redensarten von der Dauer ändern, oder die Wahrheit einer Dauer ohne Anfang wider die gesunde Vernunft leugnen; oder endlich, um alle Untersuchung aufzuheben, den Gegenstand des Begriffs von der Dauer, ein blosses Phänomenon, eine blosse Erscheinung nennen. Denn das heißt eben so viel, als daß wir unter dem Worte Dauer, etwas eingebildetes denken, und diese Einbildung zwar einen Grund aber einen solchen habe, den wir nicht denken, von dem wir nichts sagen können. Ich hoffe, das überlegende Publicum wird die

Dauer mit einem zwar einfachen, aber doch so anschauenden Begriffe denken; es wird sie als eine abstracte und ganz allgemeine Beschaffenheit der Existenz, durch ihre innerliche Empfindung so überzeugend denken, daß diejenigen nicht länger Gehör finden, die den menschlichen Verstand dadurch verfinstern, daß sie den Gegenstand, welcher Dauer heißt, unter die Phänomena rechnen, die ein Philosoph gar nicht als wahr denkt. Doch wir wollen zu andern Betrachtungen fortschreiten.

§ 164.

Die wahre Dauer desjenigen Wesens, welches ohne Anfang ist, wenn wir dieselbe vor der ersten geschehenen Veränderung denken, ist zwar grösser, als die zusammengesetzte Dauer einer jeden endlichen Zahl auf einander folgender Dinge, davon ein jedes anfängt und sich endigt. Aber dieses Grösserseyn ist eine blosse Relation, aus welcher kein innerlich Getheiltseyn folget. Es ist vielmehr diese Dauer eine einzige und einfache, weil sie durch keine Zeitpuncte in Theile abgesondert ist. Denn wir reden von der Dauer, die vor dem ersten Zeitpuncte war. Diese Betrachtung ist wichtig, weil sie uns der Widersprüche überhebt, womit sich sonst unsere Erkenntniß plagen muß. Ich sagte, das Grösserseyn ist auch bey einer Dauer etwas anders, als das innerliche Getheiltseyn. Man setze z. E. eine Dauer die ohne Zwischenveränderung in dem daurenden Dinge, ein Jahr währet:

Man

Man stelle diese Dauer in Vergleichung mit einer andern, die aus vielen aufeinander folgenden Dauren zusammen gesetzt, und kleiner als ein Jahr ist. Jene Dauer wird für grösser erkannt, als diese. Ist sie darum so wie diese, oder ist sie darum überhaupt abgetheilt? Keinesweges. Denn sonst müßte das Abgetheiltseyn in einer Relation bestehen, und also die Sache in eine, anders als vorher abgetheilte, Sache verwandelt werden, wenn es mir einfiele, sie mit einer andern Sache zu vergleichen. In der ewigen Dauer vor dem Anfang, ist keine Abtheilung, keine Menge von Augenblicken, Tagen oder Jahren. Sie ist in der vollkommensten Bedeutung, als Dauer, einfach oder eins. Theilen wir sie mit Worten ab, (denn mit Gedanken können wir es nicht thun); so sagen unsere Worte etwas widersinniges. Hieraus folgt, daß diejenigen eine widersinnige Frage thun, welche zu untersuchen verlangen, warum Gott nicht eher die Schöpfung angefangen habe; das ist, warum die erste Veränderung nicht eher war. Denn wer nachdenkt, wird finden, diese Frage setze als wahr voraus, daß in der ewigen Dauer vor der ersten Veränderung Abtheilungen sind. Weil die Frage widersinnig ist, so läßt sie sich von dem allwissenden Wesen selbst nicht anders beantworten, als daß sie widersinnig sey, und durch einen Irrthum veranlasset werde. Es haben manche Philosophen dem höchsten Wesen eine Freyheit in einer wunderlichen Bedeutung zugeschrieben, nemlich eine entscheidende Wahl,

ohne entscheidende Ursachen oder Zwecke derselben. Die Existenz dieser Freyheit in ihm zu beweisen, hat man sich auch darauf berufen, daß Gott aus einer solchen willkührlichen Wahl, nicht einen frühern, sondern denjenigen Augenblick erwählt habe, der wirklich der Schöpfungspunct ist. Es schickt sich für eine erdichtete und widersinnige Art der Freyheit, daß sie bewiesen werde, durch die Wahl unter erdichteten Augenblicken. Einen andern Beweis dieser Art der Freyheit in Gott, hat man daher zu nehmen gesucht, daß er sollte den Ort, den ganzen zusammen genommenen Ort seiner ersten Geschöpfe auf diese willkührliche Art gewählt haben. Aber man denke nur nach. Es ward der Raum ja erst durch das Daseyn der ersten ausgedehnten Dinge, weil ohne ausgedehnte Substanzen, keine Ausdehnung, und kein Raum ist. Ich will es wiederhohlen. Mit den Substanzen ward Raum, und zugleich absoluter Ort einer jeden, und mit dem absoluten Ort einer jeden ward der relative Ort vieler. Dabey war nichts zu wählen als die Art der Geschöpfe und ihr Ortverhältniß; und aus dieser Wahl folgt nicht dasjenige, was man erweisen will.

§ 165.

Es sind noch verschiedene nicht so schwere Betrachtungen über die Dauer anzustellen. 1) Man muß von keiner Dauer die unbequeme Redensart brauchen, daß sie auf einmal da sey. Man denkt bey diesen Worten entweder nichts, oder so etwas, wodurch die gewöhnliche Bedeutung des Worts Dauer wieder ver-

verschwindet. Kaum ist folgende Redensart zu dulden: Die Dauer existirt; denn eigentlich soll man sagen: Die Existenz, oder die existirende Sache dauret; weil die Dauer eine abstracte Beschaffenheit der Existenz ist. Dieses sind nicht bloß lexicalische Anmerkungen. Denn unbequeme Redensarten von abstracten Dingen verwirren oft unsern Verstand. Ich will das Gesagte wiederholen. Wahr oder falsch darf man eine vermeinte Dauer mit Recht nennen; aber das Wort, existirend, muß man von ihr nicht brauchen, eben so wenig als man sagen darf, daß die Existenz existire; sondern die vermeinten Existenzen sind entweder wahr oder falsch. 2) Vielweniger muß man sich die Dauer oder die Zeit als etwas vorstellen, welches ohne Subjecte seyn könnte; sie ist keine Substanz. Wären keine Substanzen und andere Beschaffenheiten derselben, so hätte auch der Begriff von der Dauer keinen wahren Gegenstand. Die Redensart, leere Zeit, oder leere Zwischenzeit, ist eine völlig widersinnige Redensart. 3) Es wird auch oft einem Dinge eine Zeit zugeschrieben, ohne auf die Quantität seiner Existenz zu sehen. Diese Zeit ist ein Verhältniß zu zugleichseyenden, vorhergehenden und nachfolgenden Dingen. Man frägt nach derselben durch das Wort wann? Z. E. Wann war es? Wann wird es seyn oder geschehen? Ich will dasselbe mit andern Worten sagen: Es ist eines jeden Dinges doppelte Zeit zu unterscheiden, nemlich die Zeit wie lange? und die Zeit, wann? Die Zeit, wie lange? ist kein Verhältniß, sondern etwas Absolutes, ob wir

es gleich von seinem Verhältniß zu andern bekannten Dauren benamen. Die Zeit wann? ist allemal ein Verhältniß. Aber einige Philosophen haben unrecht, wenn sie uns wegen dieser Zweydeutigkeit des Worts Zeit, durch eine fehlerhafte Definition die absolute Zeit, oder die absolute Dauer haben aus dem Wege räumen wollen.

§ 166.

Vor dem Ursprunge der Wirkung muß die entscheidende Ursache dauren, oder im Dauren entscheidend werden. Wofern man denken wollte, daß die entscheidende Ursache, so bald sie da wäre, ihre Wirkung hervorbrächte, und keiner Dauer bedürfte, um entscheidend zu werden; so würde man die Wahrheit der Dauer und der Zeit wieder aufheben. Denn weil jede Wirkung durch entscheidende Ursachen geschicht; so würde, wenn nicht vorgängige Dauer der Ursache erfordert würde, eine jede Reihe subordinirter entscheidender Ursachen zugleich entstehen. Aber Wirkung und Ursache entsteht nicht zugleich. Ich will dieses durch ein Exempel erläutern. Es sey A die entscheidende Ursache von B; B von C; C von D - - - Z. Es ist klar, daß die Reihe von A bis Z eine unter Abwechselung daurende Welt vorstelle. Wäre B mit A deßwegen vollständig zugleich, weil A seine entscheidende Ursache ist; ich will sagen, käme B nicht später, so würden A, B, C, D - - - Z alle auf einmal entstehen, und zwischen A und Z keine Dauer seyn.

§ 167.

Es haben einige Disputirsüchtige folgende Sophisterey gemacht: Das Vergangene ist nicht mehr, das Künftige ist noch nicht. Das Gegenwärtige ist nur das Ende des Vergangnen und der Anfang des Künftigen. Also ist niemals Etwas. Diese Sophisten vergessen, daß einem jeden sein jedesmaliger Gedanke, das jedesmalige Bewußtseyn seiner selbst gegenwärtig sey, und daß jede Handlung des Bewußtseyns eine Dauer habe. Ferner ist gegenwärtig, was mit dem jedesmaligen Gedanken zugleich ist. Ist aber, wie einige sagen, dem höchsten Wesen alles immer gegenwärtig? Diese Frage, (wenn sie etwas anders bedeuten soll, als ob Gott immer eine gewisse und vollkommene Erkenntniß von allen habe) scheue ich mich nicht, zu verneinen. Denn wo Gott Fürsorge für die Welt ausübt, und unmittelbar auf die Geschöpfe wirkt; so geschieht es in auf einander folgenden Thätigkeiten. Von diesen Thätigkeiten sind einige noch nicht geschehen, andre sind künftig. Stellte er sich nun künftige Mitwirkungen eben so vor, als die schon geschehenen; so müßte er ohne Wissen seine Thätigkeiten ausüben, welches, wie mich dünkt, kein Ruhm Gottes wäre. Man hat durch Wortspiele, die ich hernach anführen will, zu beweisen gesucht, daß das göttliche Wesen aller auf einander folgenden Beschaffenheiten unfähig sey. Hiedurch ist unsre Erkenntniß Gottes sehr verfinstert worden. Ich kenne keine andre Unveränder-

lichkeit Gottes, als das Daseyn seiner Substanz von Ewigkeit zu Ewigkeit; ferner die beständige Erkenntniß aller Dinge ohne Zunahme und Abnahme; drittens die Unveränderlichkeit seines Rathschlusses; und endlich, daß vor der ersten Veränderung keine frühere Veränderung in ihm gewesen sey. Eine Succeßion von Handlungen und abwechselnden Denkarten, die mit dieser gesagten Unveränderlichkeit besteht, ist so wenig eine Unvollkommenheit, daß vielmehr derjenige, der sie dem höchsten Wesen abspricht, zugleich sein Vermögen zu auf einander folgenden Thätigkeiten, die zu rechter Zeit geschehen, leugnet, oder wenn er seinem Systeme treu bleibet, leugnen müßte.

§ 168.

Manche philosophische Lehrgebäude sind voll falscher Urtheile über die Welt und die Verbindung derer Dinge, welche darinnen vorkommen. Man erinnere sich nur der Monadenlehre, der nach der prästabilirten Harmonie ohne Hülfe der Seele redenden, schreibenden, ausreisenden und wiederkommenden Leiber; der Verwandlung des Raums, der Zeit, der Körper, der Bewegung und Ruhe, in lauter Phänomena oder Erscheinungen. Aber es ist noch viel mehr davon zu sagen. Man spielt ganz seltsam mit dem Worte, Welt. Bald versteht man darunter die Sammlung aller Dinge ausser Gott; bald scheint man die Seelen und Geister ganz auszuschliessen. Hat man sich z. E. nicht Mühe genug gegeben, die Welt als

eine

eine Maschine vorzustellen? Hat man nicht auf diesen Gedanken als auf einen höchsterbaulichen gedrungen? Aber es ist ja bekannt, daß eine Maschine nur durch Figur und Lage der Theile, und durch Bewegung wirke, wo hat man da an die Vorstellungen der Geister gedacht, wo an die Triebe ihres Willens? Gehören sie nicht mit zur Welt, und wenn sie mit dazu gehören, ist die Welt denn eine Maschine? Ich werde also von der Untauglichkeit dieser Redensart nicht weitläuftiger handeln.

§ 169.

Man hat unter andern die Causal-Verbindung eines jeden Dinges in der Welt mit einem jeden (oder vielmehr die Harmonie aller) so groß vorgestellt, daß man erdichtet hat, es würde jemand die ganze Welt kennen lernen, wenn er einen augenblicklichen Zustand eines einzigen Dinges oder einer einzigen Monade vollkommen erkennete. Man hat dieses durch folgendes Wortspiel zu beweisen gesucht: Alles, was ist, muß seinen zureichenden Grund haben; es muß also auch ein zureichender Grund da seyn, warum ein jedes Paar Dinge entweder auf gewisse Art zugleich ist, oder auf einander folget. Daher hat jedes Dinges Daseyn seinen Grund in jedem andern Dinge. Wer also den Grund eines einzigen Dinges recht kennt, der kennt alle andere Dinge, und folglich die ganze Welt. Ich frage diejenigen, die in der neu-

ern

ern Philosophie erfahren sind, ob diese Sätze nicht das Resultat von einer grossen Menge der Wortspiele sind, in welchen man von der allgemeinen Verbindung aller Dinge redet. Um diesem wunderlichen Satze einen Schein der Wahrheit zu geben, hat man unter dem Worte, Grund, bald verstanden eine wirkende Ursache, bald eine Absicht, bald ein Mittel, bald einen Beweis des Daseyns, bald ein Zeichen, u. s. w. Nicht selten hat man von vollständigen und zureichenden Ursachen etwas erwiesen, und das Erwiesene hernach auch für wahr gelten lassen von Dingen, die nur einigermaßen Grund oder Ursache anderer sind. So gar von den Dingen, die als relativ gedacht werden, hat man bloß deswegen eines den Grund des andern genennet, weil wir von dem einen seine Relation zum andern nicht denken können, ohne zugleich an das andere zu denken. Da es zu weitläuftig und ekelhaft seyn würde, die in scientifische Lehrart verkleideten Wortspiele ordentlich herzusetzen; und weil man mich beschuldigen mögte, daß ich Klagen über Irrthümer führte, die nicht berühmt wären, so muß ich hier wider meine erste Absicht offenbar anzeigen, daß ich diejenigen Lehren, welche in der Quartedition der Wolfischen Cosmologie und besonders im ersten Capitel stehen, hier vornemlich im Sinne habe. Und es wird einigen, welche nach ihm philosophische Lehrgebäude aufgeführet haben, bewußt genug seyn, wie ähnlich ihr Vortrag von dem Zusammenhange aller Dinge dem seinigen sey. Was mich am meisten dabey gewundert hat, ist, daß auch die-

jenigen einen so genauen Zusammenhang behaupten, welche übrigens als Monadologisten leugnen, daß eine Substanz in die andere wirken könne. Zweytens, ist es ja wunderbar, in der Cosmologie, wenn man noch gar nichts von Gottes Daseyn geredet hat, die Dinge in der Welt unter andern auch als Mittel und Zwecke anzusehen, und sie auch nach dieser Betrachtung in eine Verbindung zu setzen. Daß viele Dinge so auf einander folgen, oder so bey einander sind, als sie seyn müßten, wenn ihre Ordnung durch einen Zweck bestimmt wäre, das erhellet offenbar aus der Betrachtung der Welt. Und wenn wir diese Erkenntniß auf gewisse Art anwenden, so gelangen wir auch dadurch zur Erkenntniß Gottes. Aber in einer Cosmologie, (welche nach der Absicht ihrer Erfinder vor aller Erkenntniß Gottes vorhergehen soll) die Dinge als wahre Zwecke und wahre Mittel anzusehen, das heißt Zwecke annehmen ohne eine Person, die einen Zweck hat. Und nichts ist widersinniger, als dieses. Die Verwüstung, welche durch die Einführung des zweydeutigen Satzes vom zureichenden Grunde, und durch die Anwendung desselben bey abstracten Untersuchungen, in dem Reiche der Wahrheit angerichtet ist, kann nicht groß genug beschrieben werden. Was hat man nicht alles aus dem zureichenden Grunde bewiesen? Wie sehr hat die Einführung dieses Satzes, die bessern Regeln, (auf vernünftige Art analogisch zu denken) theils verdrängt, theils verdunkelt? Ich hasse den Satz vom zureichenden Grunde von ganzem Herzen, nemlich so ferne er ein vieldeu-

tiges Formular ist; so ferne er der Welt als ein einziger Grundsatz aufgebürdet wird; so ferne er der Aufmerksamkeit auf die analogischen Regeln schadet; so ferne er wegen der Zweydeutigkeit geschickt ist, eben sowohl den Lügen und Chimären, als den Wahrheiten zur scheinbaren Bestätigung zu dienen; so ferne er oft sowohl zu dem einen als dem andern Zweck gebraucht ist; so ferne er den menschlichen Verstand wild und stolz gemacht hat; und so ferne er von seinen berühmten Erfindern und Vertheidigern, oft auf solche fehlerhafte Art erklärt, bewiesen und gebraucht ist, als ich itzo beschreiben will.

§ 170.

Ich will vor Gott und der vernünftigen zur Verantwortung stehen, daß ich ohne einen tadelhaften Trieb zu Neuerungen, aus redlicher Liebe zur Wahrheit und aus einer schmerzhaften Empfindung über die verwirrende Denkart, welche bey Einführung des Satzes vom zureichenden Grunde, den besten Theil des menschlichen Geschlechts ergriffen hat, mit einem aus langer Ueberlegung entstandenen Eifer, die Welt auf den Unwerth dieses Satzes aufmerksam zu machen suche. Damit man aber gleich anfangs sehe, daß ich nicht das Wahre verwerfe, welches man in diesem Satze auf eine fehlerhafte Art vermischt vorgetragen hat; so bitte ich die Mitfreunde der Wahrheit, sich zu erinnern, wie sehr ich gezeigt habe, daß ich kein Vertheidiger des Ohngefährs, auch nicht solcher freyen Handlungen sey, welche (wie einige Men-

ner aus redlicher Absicht behaupten) aus zwar zureichenden aber nicht entscheidenden Gründen entstehen sollen. Der Satz aber, den ich, in so ferne er ein Formular ist, bestreite, lautet bekanntermaßen in folgenden Worten: Alles, was ist, hat seinen zureichenden Grund, warum es vielmehr ist, als nicht ist, so als anders ist. Allein haben ihn seine Erfinder und berühmten Vertheidiger wohl erklärt? Keinesweges. Was ist bey ihnen ein Grund? Etwas, woraus man verstehen kann, warum etwas sey. Warum heißt ja nichts anders, als aus welchem Grunde. Das ist nicht Erklären; sondern eins von zweyen gleich bekannten Worten für das andre brauchen. Ich sage, dieser Satz ist ferner ein Gemenge von mehrern Sätzen, die nicht von einerley Art sind. Er bedeutet: 1) daß alles, was entsteht, durch eine Ursache gewirkt werde; 2) daß alles, was da ist, aus Absicht da sey; 3) daß die Reihe der subordinirten Ursachen den Verstand bis auf eine oder mehr erste Ursachen führe; 4) daß man sein Glauben, Verwerfen und Vermuthen nach guten Beweisen prüfen müsse; 5) daß man endlich sein Verfahren nach überlegten und vernünftigen Bewegungsgründen einrichten solle. Daß nun der erste Satz darinnen liege, wird niemand läugnen, der das Formular zu brauchen pflegt. Man setzt aber auch in eben diesem Formular fest, daß nichts ohne Absicht sein Daseyn oder seinen Zustand erlange. Denn wie hätte man sich sonst unterstanden, sich auf den Satz des zu-

reichenden Grundes zu berufen, um darzuthun, daß gewiß nirgends zwey ganz ähnliche Elemente sind? Man sagt nemlich: Wenn zwey ganz ähnlich wären; so sey kein Grund, warum das eine an diesem, das andre an jenem Orte, das eine früher das andere später existire, und alles müsse doch seinen Grund haben. Ich will hernach die Wahrheit dieses Satzes und Beweises beurtheilen, itzt aber nur so viel sagen, daß hier die Worte, alles hat Grund, nichts anders bedeuten, als: alles hat Absicht zum Grunde. Eben so verstehen auch diejenigen das Formular, welche behaupten, daß die leblosen Dinge, darum, weil alles seinen Grund habe, unfehlbar der Lebendigen halber da sind. Ist es nicht, leider! der gewöhnlichste Beweis von dem Daseyn einer verständigen ersten Ursache, wenn man folgendergestalt schliesset: Es sind andere Dinge möglich, als diejenigen, die da sind; und da alles seinen Grund haben muß: so ist auch ein Grund da, warum die wirkliche Welt, nicht aber eine andere existire. Und dieser Grund kann kein anderer seyn, als die Vollkommenheit oder Vorzüglichkeit der itzigen; die erste Ursache macht also das Vollkommenste unter allem Möglichen, und ist daher höchst verständig? Wenn man in diesem vorgegebenen Beweise nicht die allgemeine Zweckmäßigkeit aller Dinge, daß sie nemlich einen Zweck zur Ursache haben, in das Formular vom zu-

reichenden Grunde zugleich mit begriffe; so würde jene Rede nicht einmal den Anschein eines Beweises haben. Man begreift auch unter dem gesagten Formular, daß jede subordinirte Reihe von Ursachen in irgend einer ersten Ursache anfange. Denn man widerlegt den entgegengesetzten Irrthum von der unendlichen Reihe subordinirter Ursachen oft mit nichts anders, als mit dem Tadel, daß die Irrenden den Satz des zureichenden Grundes nicht verstehen. Man betrachte auch folgenden sehr schwachen Beweis von der Einheit Gottes, welcher für demonstrativ ausgegeben wird: Wir haben nicht Grund, mehr als einen Gott zu glauben. Da nun niemand den Satz des zureichenden Grundes leugnen darf; so ist nur ein Gott. Sieht man nicht offenbar, daß hier der Satz des zureichenden Grundes die besondere Bedeutung habe, daß man nicht nur nichts ohne Beweis annehmen, sondern auch zuweilen bloß deßwegen etwas verwerfen müßte, weil man keinen Beweis hat, daß es wahr sey? Und wie oft pflegen die Freunde des Formulars nicht die Ermahnung zu geben, daß man nur aus zureichenden Gründen handeln müsse, wobey sie sich wohl zuweilen auf den Satz des zureichenden Grundes berufen? Ich habe also gezeigt, wie viele höchst verschiedene nicht zu einer Classe gehörige Sätze unter dem einzigen Formulare verstanden werden. Und ein solches Gemische kann ja unmöglich ein Grundsatz seyn, sondern entweder eine Samm-

lung von Grundsätzen, oder von erweislichen Aussprüchen, oder zugleich von Irrthümern. Man würde bald fertig werden mit der Philosophie, wenn man ohne Zubereitung des Verstandes voraussetzen dürfte, alles Wirkliche habe eine Ursache, und sey zu seiner besondern Absicht da. Wie viele Unerfahrne giebt es nicht, die hieran wahrhaftig zweifeln? und was hat man nicht vor Mühe, die Grönländer und andere Wilde auch nur durch Beredung dahin zu bringen, daß sie es glauben? Man hat sich deswegen auch genug gequält, um für dieses so zusammengesetzte Formular einen durch alle seine Theile dringenden Beweis zu finden. Bald sagt man: Aus nichts kann nicht etwas werden; darum muß alles, was ist, seinen Grund haben. Ich antworte, man könne das eben so gut umkehren und sagen: Alles hat seinen Grund; darum kann nicht etwas aus nichts werden. Beyde Sätze sind völlig gleichbedeutend, und keiner von beyden Ausdrücken gewöhnlicher, als der andere. Von solchen zweyen Sätzen dient niemals einer dem andern zum Beweise. Man ist daher auf andere Demonstrationen bedacht gewesen, man hat sich erinnert, daß man niemals aus nichts verstehen könne, warum etwas sey, und daher hat man geschlossen, daß, da man doch erkennen müsse, warum etwas sey, es aus einem andern Etwas verstanden werden müsse, welches andre Etwas man den zureichenden Grund heisse. Verzeiht es

mir

mir, ihr Freunde der Wahrheit, daß es mir abermals so vorkömmt, als wenn ihr in dem Beweise selbst dasjenige voraussetzt, was ihr beweisen sollt. Denn wer an dem Satze des zureichenden Grundes, oder an seiner Allgemeinheit zweifelt, der meint nicht, daß jemals ein leeres Nichts der Grund von Etwas sey, sondern er frägt nur, ob niemals ohne Grund etwas entspringe. Wenn ihr nun voraussetzt, daß allemal ein Etwas, woraus man das warum? erkennen kann, da sey; so sucht ihr nur das Eingeständniß dessen, was ihr beweisen sollt, zu erschleichen. Noch wunderbarer ist folgender Beweis, der von einem grossen neuern Schriftsteller gebraucht ist: Aus dem Subjecte muß sich verstehen lassen, warum die Beschaffenheit von ihm zu bejahen oder zu verneinen sey, und es enthält also den zureichenden Grund der Bejahung oder Verneinung; und daher müssen alle vernünftigen Sätze einen zureichenden Grund haben, und also ist der Satz des zureichenden Grundes wahr. Ich will nicht erwähnen, daß in mancherley Verstande die Beschaffenheiten nicht ihren ganzen Grund im Subjecte haben, noch ihre Wahrheit aus der bloßen Betrachtung des Subjects zu erkennen stehet; sondern ich frage nur, ob das, was von diesem Schriftsteller hier gesagt wird, wohl die durchgängige Wahrheit des ganzen Formulares vom zureichenden Grunde auch nur mit einigem Scheine beweise. Wo ist denn dabey der Beweis der Absichtsmäßigkeit aller Dinge? Wo ist der Beweis der Un-

vernunft eines Zweifels, ob nicht einige Dinge ohne Ursache und ohne Absicht entstehen? Zuweilen hat man dem gesagten Formular ein Ansehen dadurch verschafft, daß man vorgab, woferne es nicht wahr wäre, so würde einerley nicht einerley seyn, so wäre Traum und Wachen nicht mehr unterschieden, so wäre vielleicht noch ein Schlaraffenland zu erwarten, wo alles ohne weitere Ordnung nach unsern Wünschen ginge. Was mich betrifft, so ist es mir niemals eingefallen, die Einerleyheit einer Sache, die mit zweyen Namen benennet, oder mit abwechselnden Denkarten gedacht wird, aus einer Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde zu erkennen. Und was den Traum betrifft, würde der aufhören, für einen Traum gehalten zu werden, wenn man gleich zweifelte, ob jedes Ding nicht nur Ursache, sondern auch Absicht seines Daseyns hätte? Und gesetzt, jemand zweifelte wirklich daran; so wird ihn doch der Trieb analogisch oder aus allgemeinen Erfahrungen zu denken, kräftig genug hindern, sich auf die Glückseligkeit eines Schlaraffenlandes Rechnung zu machen. Die Wahrheit des Formulars ist also schlecht bewiesen. Und wie konnte es anders seyn, da so viele Sätze von verschiedener Art darinn verborgen liegen, davon ein jeder eine besondere Denkart erfordert, wenn man von seiner Wahrheit überzeugt werden soll? Und was soll ich endlich von dem vielfältigen und oft fehlerhaften Gebrauche dieses so vieldeutigen Formulars sagen? Es ist ein rechter Nothhelfer der Philo-

sophen, um den Schein eines Beweises zu führen, wo keiner nöthig ist; oder um durch eine kleine Verdrehung alles zu beweisen, was man beweisen will. Z. E. Warum bringen zwey gleich starke, wider einander laufende unelastische Körper sich einander in Ruhe? Ich würde antworten, daß ich den Grund oder die Ursache davon nicht wisse, und daß ich den unbekannten Grund zu der durch die Erfahrung bekannten Natur der Körper rechne. So urtheilt mit mir das denkende Publilum. Aber eine solche Antwort hat kein kosmologisches Ansehen. Man muß aus höherm Tone reden. Z. E. Wiche einer dem andern, (welcher es auch wäre) so geschähe es ohne Grund, ohne welchen doch nichts geschehen kann; also weicht keiner, sondern beyde ruhen, welches zu erweisen war. Aber was würde ein solcher demonstrirender Philosoph sagen, wenn die Erfahrung bezeugte, daß in einem gewissen Erdstriche der nach Norden gehende Körper den, ihm mit gleicher Geschwindigkeit entgegenkommenden Körper von gleichem Gewichte, vor sich her bewegte? Würde er alsdann seinen Augen nicht trauen, weil er vorher aus unumstößlichen Gründen demonstrirt hätte, daß so etwas nicht geschehen könnte, und wider den Satz des zureichenden Grundes wäre? Beweist man nicht aus eben diesem Satze, daß kein Körper eine Figur haben könne, ohne durch die Pressung der ihn umgebenden, in seinen Schran-

ken gehalten zu werden? Denn, spricht man, seine Figur hätte sonst keinen Grund. Aber wißt ihr denn, warum das ganze Weltgebäude, worinnen alle Sternen zugleich mit begriffen sind, seine jedesmalige Figur habe? Wie? wenn jeder Körper sein Attractions:Centrum hätte, wie es einigen zu gefallen scheinet? Ferner, warum findet sich eine gewisse Regelmäßigkeit bey dem Anstosse der Körper, welche man die Gleichheit der Action und Reaction nennet? Der Philosoph sagt, um sein Formular zu brauchen, daß weder ein Grund da sey, warum die eine grösser, noch warum sie kleiner seyn sollte, als die andere, also müßten beyde gleich seyn. Man könnte mit eben dem Rechte antworten, eine müßte entweder kleiner oder grösser seyn, als die andere, weil kein Grund wäre, warum sie gleich seyn sollten. Im Ernste, wir wissen alle solche Dinge aus langer Erfahrung, und aus dem analogischen Schlusse, daß bey gewissen oft vorkommenden gleichen Umständen auch Gleiches erfolge. Wie unphilosophisch ist nicht der schon erwähnte Schluß von der niemals anzunehmenden Aehnlichkeit zweyer Dinge? Das Formular sagt: Es wäre sonst kein Grund, warum das eine hier, das andre dar, jenes früher, dieses später wäre. Ich gebe, (aber nicht des Formulars halber) zu, daß alles zweckmäßig wirklich wird; aber wissen wir denn, ob der Zweck Gottes nicht zwey ganz ähnliche Dinge erfordere? Und wenn das so wäre, sind denn wohl diese beyden ähn-

lichen Dinge eher an Zeit und Ort verschieden, als bis sie beyde erschaffen sind: und sollte Gott wohl eine Ueberlegung in der Wahl eines Unterschiedes brauchen, der nicht eher da ist, als bis er seine Absicht, zwey ähnliche Dinge zu machen, erfüllet? Unterdessen gestehe ich, daß wir aus allgemeiner Erfahrung Beweis genug haben, daß jede Substanz von andern innerlich unterschieden sey. Ich vor meine Person werde es in diesem Leben niemals wissen, ob zwischen den Körpern, die da sind, ohne ihre Vernichtung oder Entfernung von einander, andre Körper erdenklich sind oder nicht, mit einem Worte, ob ein leerer Zwischenraum sey. Derselbige ist mir nicht unbegreiflicher, als die jedesmalige Gränze des körperlichen Ganzen. Aber manche Philosophen wissen sehr genau, daß alles dichtvoll sey. Denn das Formular sagt, daß sonst kein Grund der Einschränkung von solchen Körpern seyn könnte, welche nicht allenthalben von andern dicht umgeben wären. Ich habe schon gewiesen, wie schlecht die Einheit Gottes, davon wir wahrlich keine mathematische Beweise, sondern gute und verbindliche Vermuthungsgründe aus der Vernunft wissen, (die durch ein besseres Licht bestätigt werden müssen,) durch dieses Formular bewiesen sey. Und nun glaube ich, meine Unzufriedenheit mit diesem Formular, das man eben so oft wider als für die Wahrheit angewendet hat, gnug gerechfertiget zu haben, besonders da ich die darinnen verborgnen brauchbaren Erkenntnisse, eine jede an ihrem Orte, auseinander ge-

setzt und nach der jedesmaligen Bedürfniß bewiesen habe. Es wäre freylich schlimm gewesen, wenn ich ohne diese Vorsichtigkeit zu beobachten, den guten mit dem bösen Saamen zugleich verworfen hatte. Nun aber behaupte ich zuversichtlich, daß die Welt ein ganz ander Licht bekommen werde, wenn die Philosophen erst anfangen, dieses Formular abzuschaffen, und wenn sie die brauchbarern, dem Misverstande nicht so unterworfnen, Mittel zur Wahrheit anwenden wollen, welche ich der Ueberlegung des denkenden Publici empfohlen habe.

§ 171.

Wie stolz ist wohl mancher halbjähriger Zuhörer der Philosophie, wenn er seiner vernünftigen Mutter, die sich darüber wundert, sagen kann, wie hohe Wahrheiten, er von dem Wesen eines Dinges zu demonstriren verstehe? Denkt nicht, Mutter, sagt er, daß mein Wesen zufällig, veränderlich und von kurzer Zeit sey. Keinesweges! Mein Wesen und das Wesen jeder Sache ist nothwendig, unveränderlich und ewig. Ihr wird angst für dem Verstande ihres lieben Sohns. Aber der fänget an, von oben herunter zu demonstriren: Ich fasse keinen Widerspruch in mir, also bin ich möglich. Diese Möglichkeit ist mein Wesen. Was möglich ist, kann nicht zugleich unmöglich seyn, und ist also nothwendig möglich, daher ist meine Möglichkeit nothwendig. Folglich habe ich ein nothwendi-

ges Wesen. Was nothwendig ist, das ist unveränderlich, also darf ich an meines Wesens Unveränderlichkeit nicht zweifeln. Das Nothwendige und Unveränderliche ist auch ewig. Also habe ich ein ewiges Wesen, welches ich erweisen wollte, und noch deutlicher in ordentlichen Syllogismen beweisen werde. Sie verbittet sich dieses und schickt nach dem Chirurgus, der ihrem verwirrtem Sohne die Ader öffnen soll. Aber zum Troste des Sohnes ist der auch ein Philosoph, und versichert die Mutter, daß diese Wahrheiten das rechte Mark der Philosophie ausmachen. Ich mag kaum darüber scherzen, da durch diese Schwachheiten der Philosophen so manche Vernunft stolz und dumm, oder zu widersinnigen Reden verwöhnet worden ist. Gott befreye unsere Nachkömmlinge von solchem Unkraute, das man uns als den Saamen der Weisheit aufdringt! Ich will kurz meine Meynung vom Wesen sagen. Das Wort Wesen wird mit Recht gebraucht, wo das Wort Ding zu niedrig klingt, z. E. die Gottheit ist etn ewiges Wesen, und unser denkendes Wesen ist die Seele. Das Wesen einer Gattung besteht in so vielen allgemeinen Beschaffenheiten, als erfordert werden, auch das Daseyn der übrigen allgemeinen Beschaffenheiten eben derselben Gattung von Dingen, daraus zu schliesen. Das Wesen der Substanz, besteht in demjenigen, was, so lange sie existirt, nicht, wie die Zustände abwechselt, und was wir also gewiß nicht kennen, als

von unsrer Seele. Das Wesen der Dinge überhaupt oder das Wesen des grossen Alles, besteht in demjenigen Verhältnisse der Ursachen zu den Wirkungen, vermöge welcher diese nicht anders, als durch jene wirklich werden. Nach dieser Bedeutung des Wesens der Dinge ist der Ausdruck von der Independenz der Wirkungen oder von einer andern Abstammung derselben (als die wirklich Statt findet) eine widersinnige nichts bedeutende Redensart. Ich will sagen, das Wesen der Dinge zeigt in dieser Bedeutung die Unentbehrlichkeit solcher Ursachen zu solchen Wirkungen an, als wirklich auf einander folgen. Wer dieses Wesen der Dinge für wahr hält, der stellt sich nicht vor, daß es von dem Willen Gottes abhange, ganz genau solche Dinge, als er mittelbar wirket, auch unmittelbar, oder durch andere Mittel zu wirken. Mit einem Worte, er glaubt daß die Sätze von der entscheidenden und einförmigen Ursache, auch in dem ewigen Verstande Gottes wahr sind. Er glaubt nicht, daß die Allmacht Gottes in einem Vermögen bestehe, aus der Ordnung der Dinge ein beliebiges Quodlibet zu machen, und etwas von derselben Art, welches einmal Ursache eines gewissen Dinges ist, nach Gefallen in eine Wirkung desselben Dinges zu verwandeln, gegen welches es sich als eine Ursache verhält. Die Wahrheit dieses Wesens der Dinge werde ich erst hernach erweisen. Denn ich wollte itzund nur die vernünftigen Bedeutungen des Worts Wesen zeigen. Doch da dieses Wort so vieldeutig ist, und so jämmer-

lich

lich gemißbraucht wird, sogar, daß man auch den practischen Theil der Philosophie oder das Recht der Natur, deßwegen nothwendig, unveränderlich und ewig nennet, weil man vorgiebt, die Regeln desselben aus dem nothwendigen, unveränderlichen und ewigen Wesen der Dinge zu beweisen, als welches ein recht sträfliches Wortspiel ist, das mancher zu Bestreitung grosser Wahrheiten gemißbraucht hat; Ich sage wegen dieser Zweydeutigkeit sollte man das Wort Wesen in allen ernsthaften Untersuchungen vermeiden. Denn, ob es zwar zuweilen leicht verstanden wird, z. E. in der reinen Mathematik; so ist es doch weit öfterer der Mißdeutung unterworfen, wie in allen andern Untersuchungen. Daher brauche ich das Wort Wesen niemals, als mit dem denkenden Publico, wenn ich von Gegenständen rede, wovon das Wort Ding nach dem Sprachgebrauche zu unedel ist. Es ist schon anstößig, unsre Seele ein denkendes Ding zu nennen. Das Publicum ist noch nicht genug verwöhnt, von dem grossen Schöpfer die Ausdrücke, ein selbstständiges Ding, ein nothwendiges Ding, ein ewiges Ding, ein unendliches Ding, wovon die philosophischen Schulen erschallen, ohne Anstoß anzuhören. Haben die Griechen und Lateiner Wörter gehabt, die edler sind, und mehrentheils bey uns durch das Wort Ding übersetzt werden müssen, so sind wir doch zu einer Ausnahme verpflichtet, wenn wir in unserer Sprache durch einen andern Ausdruck von dem

erhaben-

erhabensten Wesen anständiger reden können. Dazu sey das Wort Wesen gewidmet. Wenn aber sonst ein Philosoph durch Sätze vom Wesen der Dinge, etwas beweisen will; so hat man Recht ihn zu bitten, daß er deutlicher rede. Die Essenzenlehre oder Wesenlehre hat vieles nichtsbedeutende, zum Theil falsches Gewäsche, anstatt nützlicher Wahrheiten in die Welt eingeführet.

§ 172.

Es gehören oftmals zum Beweise eines Satzes, wenn die Erkenntniß von unstreitigen Wahrheiten anfangen soll, sehr viele beweisende Sätze, davon zuweilen einige der Kürze halber in gedankenreiche Sätze zusammengefaßt sind. Diejenigen, für die ich dieses schreibe, wissen, oder werden leicht belehrt, daß man in zweyerley Ordnung von der Wahrheit solcher Folgerungen, sich selbst oder andere überzeugen kann. Die erste Ordnung nennt man von oben herunter a priori, oder synthetisch; die andere nennt man, von unten hinauf, a posteriori, oder analytisch. In der ersten setzt man die früher bekannten Wahrheiten, oder die einfachern Sätze voraus; schreitet darauf zu ihren Folgerungen, oder zu den zusammengesetzten Aussprüchen fort, bis in der letzten Schlußfolge das Ende oder die Absicht der ganzen schlußmäßigen Meditation erreicht ist. Diese Methode, Lehrart oder Ordnung, wird z. E. gebraucht, wenn man einen rohen Menschen von der Pflicht, ein gemeinnütziges Leben zu führen,

auf

auf folgende Art überzeugt. Viele zum Besten der Lebendigen übereinstimmende Dinge, sind und geschehen in der Welt, und zwar mit beständiger Regelmäßigkeit. Diese Regelmäßigkeit hat die Absicht eines ewigen Wesens zum Grunde, ich sage, eines; weil wir (durch die Regeln des Denkens die alsdann angeführet werden) Beweis haben, daß nur ein einzig ewiges Wesen sey. Dieses ewige absichtsvolle Wesen, welches Gott heist, muß von uns, (wegen der Beweise die man alsdann anführt) für allwissend, allmächtig, und höchstgütig erkannt werden. Hieraus folgt, daß er unsre Seelen zur Unsterblichkeit bestimmt habe. (Man beweist alsdann diese Folgerung durch Hülfe analogischer Beweise und durch die Regel von der Zweckmäßigkeit des Denkens.) Da nun Gott die anwachsende Glückseligkeit seiner Geschöpfe will, und es ein Mittel der Beförderung derselben ist, wenn ein jeder von dieser Gesellschaft überzeugt wird, daß er durch Beförderung des allgemeinen Wohls sein eigen Bestes befördere; so wird Gott die unsterblichen Seelen einmal dahin bringen, daß sie dieses erkennen. Er wird also ihr Schicksal einmal darnach einrichten, wie sie die Neigung zum allgemeinen Wohl bey sich befördert und erhalten, und ausgeübt oder auch derselben zuwider gehandelt

haben. Es wird uns also reichlich ersetzt, was wir dieser Neigung aufzuopfern scheinen. Zudem können wir nicht wissen, wie traurig für uns die Folgen seyn müssen, wenn wir uns nicht gewöhnt haben, der Regel des allgemeinen Besten nach unserer Einsicht zu folgen. Ferner bringt uns ein gemeinnütziges Leben schon in diesem Zustande vor dem Tode, gemeiniglich Vortheil, Ehre, Güter, Freundschaft, wenn wir auch unsre besondere Absicht darauf nicht richten. Daher befördert eine gemeinnützige Einrichtung unsers Lebens, die Hoffnung göttlicher Belohnungen, die Sicherheit vor göttlichen Strafen, und mehrentheils auch unser hiesiges Wohl. Es ist also dieses das Mittel unserer Glückseligkeit, und daher sind wir endlich zu einem gemeinnützigen Leben verbunden. Ich sage, diese Lehrart geht a priori, von oben herunter, und ist synthetisch. In derselben wird die Mathematik, und mehrentheils auch die Philosophie vorgetragen. Derselbe Beweis, könnte aber auch von oben hinauf oder a posteriori oder analytisch vorgetragen werden, wenn man nemlich von den Folgerungen und zusammengesetzten Aussprüchen, zu den Beweisen oder einfachen Sätzen hinaufstiege. Man würde alsdann folgende Ordnung der Gedanken haben. Wir sind zum gemeinnützigen Leben verbunden, weil es das Mittel unserer eigenen Glückseligkeit

ist.

ist. Dieses erhellet theils aus dem Schicksale der Tugendhaften in diesem Leben, theils aus dem was man von Gott nach dem Tode zu erwarten hat. Denn unsere Seelen sind unsterblich, weil ein allmächtiger, allweiser und höchstgütiger Gott ist, und eben deswegen wird er die Regel der allgemeinen Glückseligkeit, durch Folgen der liebreichen oder schädlichen Handlungen, als das Mittel der persönlichen Glückseligkeit einem jeden verbindlich machen. Zweifelt aber ja nicht, daß ein solcher Gott sey. Lehrt uns nicht die Erfahrung, daß alles seinen Anfang, und seine Ursache habe? Es ist daher nur ein einziges ewiges Wesen, welches aus seinen Werken für verständig erkannt wird, und welchem wir, wenn wir uns durch unsere Gedanken nicht in Gefahr setzen wollen, die Allmacht, die höchste Güte und Weisheit zutrauen, und also diejenigen Eigenschaften beylegen müssen, die durch das Wort Gott angedeutet werden. Dieses ist die analytische Lehrart. Man sieht aber wohl, daß ein weitläuftiger Vortrag auch so eingerichtet werden kann, daß bald die analytische bald die synthetische Lehrart in den Theilen herrschet, woraus eine in den Schrifften gewöhnliche Vermischung beyder entsteht. In manchen Fällen ist es gleichgültig, welche von beyden Lehrarten man wählt. Oft ist es schwer, zu beurtheilen, welche

nach den Umständen besser wäre. Wenn man daher das Wort a priori in einer gewissen Bedeutung versteht, so erkenne ich allerdings die Brauchbarkeit der Beweise a priori. Aber in diesem Verstande ist der Beweis a priori von dem Beweise a posteriori, nicht in der eigentlichen Erkenntnißart, sondern in der Ordnung der beweisenden Sätze verschieden.

§ 173.

Hingegen zuweilen versteht man, unter einem Beweise a priori, einen Beweis nicht aus besondrer Erfahrung, nicht aus Zeugnissen, nicht aus Instructionen, sondern entweder aus Definitionen und Grundsätzen, oder aus allgemeinen Erfahrungen, woraus man nach Schlußformen Folgerungen zieht. Wenn der Beweis a posteriori, ihm in dieser Bedeutung entgegen gesetzt wird; so heißt à posteriori, beweisen, eben so viel als besondere Erfahrungen, Zeugnisse und Instructionen zu seinem Beweise brauchen. Ich gebe zu, daß es sowohl Wahrheiten giebt, die in dieser Bedeutung a priori, als solche, die à posteriori zu beweisen stehen, und daß oftmals beyderley Beweise für eine und dieselbe Sache gebraucht werden können.

§ 174.

Aber in manchen Vernunftlehren hat die Redensart a priori beweisen, eine noch andere Bedeutung, in welcher auch die allgemeinen Erfahrungen ausgeschlossen werden und nur aus Definitionen und Grundsätzen

sätzen bewiesen werden soll. Und hier gestehe ich, daß nicht eine einzige Wahrheit, welche die Frage betrifft, ob dieses und jenes existire oder nicht existire, so oder anders existire, ohne Hülfe anderer Sätze, bloß à priori oder aus dem Wesen der Dinge zu erweisen stehe. Diese Existential-Beweise sind vielmehr blosse Wortspiele. Ich habe dieses schon gezeigt, da ich bewies, daß man aus dem Wesen unserer Seele, vergeblich ihre punctmäßige Einfachheit und die Unmöglichkeit ihrer wirksamen Verbindung mit dem Körper zu beweisen suche. So habe ich auch erwiesen, es sey ein bloß Wortspiel, wenn man aus dem Wesen eines ausgedehnten Dinges schliessen will, daß es keine Vorstellungen und Willenstriebe habe noch bekommen könne. Wir erinnern uns hierbey mit Verwunderung, daß die Freunde dieses wortspielerischen Beweises, dennoch alle ausgedehnte Dinge aus Monaden zusammen setzen, die nichts als denkende Kräfte sind. Und hier hat man abermals ein Exempel, von der grossen Trieglichkeit der Existenzialbeweise a priori oder aus dem Wesen. Denn aus dem Wesen der ausgedehnten Dinge hat man geschlossen, daß sie wirklich aus Monaden zusammengesetzt sind. Und ein wie kläglicher Beweis des Daseyns Gottes aus seinem Wesen berühmt geworden sey, werde ich in den folgenden Absätzen zeigen.

§ 175.

Noch andere heissen es auch einen Beweis a priori, wenn man aus vorausgesetzter Erkenntniß Gottes

zu beweisen sucht, wie seine Werke beschaffen sind. Nun gebe ich zwar zu, daß man zuweilen so schliessen dürfe, mit Beyhülfe analogischer Vermuthungen, welche durch die Anwendung der Regel von dem zweckmäßigen Denken, oder durch das Argument von der Sicherheit, wahr und znverläßig werden. Aber man hat diese Schlußart erstaunlich oft gemisbraucht, besonders dadurch daß man die Analogie und die Regel der Sicherheit in seinen Schlüssen nicht mit zu Hülfe genommen hat. Es sind keine Schlüsse unsicherer, als diejenigen, die aus der höchsten Vollkommenheit Gottes schliessen, was er thun und lassen müsse, wie er die Welt regieren müsse, wie und wie lange er belohnen, wie und wie lange er bestrafen, welche Bedingungen des Pardons er machen oder nicht machen, welche Mittel seiner Erkenntniß er geben oder nicht geben, welche Triebe er in das menschliche Herz legen oder nicht legen; daß er eine Offenbarung geben oder nicht geben, daß er sie allgemein machen, oder nicht allgemein machen, daß er die Schuld an den Kindern heimsuchen, oder nicht heimsuchen könne oder müsse. Ich sage diese Schlüsse sind höchst unsicher, denn kein Begriff ist schwankender, als der Begriff von der höchsten Vollkommenheit. Der strenge und der mitleidige Mann; der Rachgierige und der Versöhnliche, der Wollüstige, der Ehrsüchtige, der Freundschaftliche, ein jeder hat andre Gedanken von der höchsten Vollkommenheit. Sollen sie nun aus ihrem Begriffe davon schliessen dürfen; so wird man vortreffliche Demonstrationen

nen

nen à priori oder aus dem Wesen Gottes finden. Ein unendlicher Gott, sollte nicht mit unendlicher Pein strafen? das wäre seinem Wesen zuwider. So wird der eine sagen. Der andere wird ihm antworten: Nein! es wäre seinem Wesen zuwider, wenn die unendliche Güte, Weisheit und Macht, das unaussprechliche Elend vieler Millionen Geschöpfe verewigte. Der erste erwiedert ihm: Aber Gottes Wesen ist nnendlich heilig, und ein unendlicher ist beleidigt, sollte die Strafe nicht unendlich seyn? Nein, Nein! sagt jener, die Beleidigung von einem endlichen Geschöpfe ist nur endlich. Und wenn von einer Bedingung des Pardons die Rede ist; so wird der eine sagen: Der Unveränderliche kann gar nicht vergeben. O ja! erwiedert der andere, aber es muß ein Unendlicher ihn versöhnen, er muß den Sünder mit sich selbst versöhnen. Hier wird einer sagen: Gott muß eine übernatürliche Offenbarung geben, er würde sonst seinem Wesen znwider handeln. Nein! erwiedert der andere, Gott kann keine Offenbarung geben, denn er ist unsichtbar, unhörbar, unfühlbar, nnd kein Mensch kann wissen, was unmittelbar von ihm kömmt; Zudem ist es auch dem Wesen Gottes zuwider, was überflüßiges zu thun. Kurz zu sagen, so lange die Phisosophen und Theologen, es zur Hauptsache ihrer Ge-

lehrsamkeit machen werden, aus dem vollkommensten Wesen, aus ewiger Schicklichkeit und Unschicklichkeit, Schlüsse zu machen, ohne sich von der Analogie, von dem Argumente der Sicherheit, und von einer sorgfältig untersuchten Offenbarung leiten zu lassen: so lange wird die Welt abwechseln, nach den verschiedenen Gegenden und Zeiten, eben dieselben Sätze für hohe Theologie und für Gotteslästernng, für unumstösliche Demonstrationen und für Wortspiele anzusehen. Da nun also der Name eines Beweises à priori oder aus dem Wesen, so zweydeutig ist; so wird mir niemand verdenken, daß ich in meinem unpolemischen dogmatischen Vortrage, so wohl den Ausdruck, als die von mir für fehlerhaft erkannten Beweisarten vermeiden werde.

§ 176.

Eben so wenig werde ich mich des Wortes Demonstration bedienen. Zwar hat dieses Wort eine zwiefache sehr verständliche Bedeutung, nemlich es bedeutet erstlich einen gewissen und zuverläßigen Beweis. So demonstrirt ein guter Fiscal, daß Cajus der wirkliche Thäter des Diebstahls sey. Es bedeutet zweytens, diejenige besondere Art des gewissen Beweises, welche in der reinen Mathematik vorkömmt, und eine Art der Gewißheit giebt, welche ich die seltene Gewißheit zu nennen pflege, die aber ohne Hülfe anderer Wahrheiten nicht das Geringste nützet. Allein schon wegen dieser Zweydeutigkeit vermeide ich dieses

Wort.

Wort. Doch zugleich auch aus andern Ursachen. Es ist nemlich bey vielen eine Mode worden, die ordentliche Gewißheit nicht mehr Gewißheit zu nennen. Dieselben Leute sagen, daß die Gewißheit nur aus Demonstration komme, und verstehen eine Demonstration der zweyten Art. Weil ich nun in dieser Bedeutung die Wahrheiten, die mein Gegenstand sind, nicht demonstriren kann; so will ich durch Vermeidung dieses Wortes, so viel an mir ist, die wortspielerischen Einwürfe vermeiden, daß ich etwas für eine Demonstration ausgebe, was keine ist.

§ 177.

Ich schreibe keine Philosophie, wenn sie eine mathematisch demonstrirte Wissenschaft aller möglichen Dinge seyn soll, wie und warum sie möglich sind. Ich gebe es dem Publico zu bedenken, wie mathematisch demonstrirt höchstviele Sätze der Philosophen sind, die sich so einander entgegen demonstriren, daß uns fast eckel werden muß. Wie? Eine Wissenschaft von allen möglichen Dingen? Ach Gott! mögte doch ein jeder nur den ihm nöthigen Theil der Dinge, die einmal zur Wirklichkeit kommen, erkennen! Dann wollen wir der Wissenschaft von den andern möglichen Dingen gern entbehren. Wer kann denn von der Frage, warum mögliche Dinge möglich sind, was anders sagen, als daß er sie mit Bewußtseyn seiner selbst denke? Oder daß er sich Ursachen solcher möglichen Dinge, entweder auf eine chimärische Art, oder

mit einiger Ungewißheit von ihrer Existenz, einbilden könne? Was soll mich denn verbinden, von möglichen Dingen, sofern sie nur möglich sind, und uns also gemeiniglich nichts angehen, eine Wissenschaft zu erlangen? Mein Vorsatz ist vielmehr, in einer ganz andern Bedeutung eine theoretische Philosophie, oder eine Philalethie, zu schreiben,. Ich verstehe aber unter dem Worte Philosophie, eine gemeinnützige und durch Beweise bestätigte Sammlung von glaubwürdigen und wahrscheinlichen Sätzen, welche keine Erzählungen und geoffenbarte Instructionen sind. Ich theile sie nach Gewohnheit in die theoretische und practische. Diese beschäftigt sich mit den Pflichten der Menschen, nach Voraussetzung eines Gottes, der unsern unsterblichen Seelen, Gutes und Böses vergilt. Den theoretischen Theil nenne ich, Philalethie, weil er sich mit Untersuchungen der Wahrheit als Wahrheit beschäfftiget. Die Eintheilung derselben ist willkührlicher als man denken sollte. Ich halte es für einen Fehler, diejenige die man gemacht hat, als die einzige und als die beste anzusehen. Ich gebe zu, man könne in der Logik oder Methodik oder Vernunftlehre; und hierauf in der Ontologie, das ist, in gewissen abstracten Betrachtungen, sich zur ferneren Untersuchung den Weg bahnen; hierauf in der Psychologie, von der Natur der Seele; in der Cosmologie, von der uns bekannten Verbindung der Dinge in der Welt; in der natürlichen Theologie, von Gott, seinen Eigenschaften und Werken; und endlich in der

Physik,

Physik, von den Körpern handeln; und alles in eine gemeinnützige Ordnung mit solcher Vollständigkeit setzen, daß die Philalethie eine für das denkende Publicum und besonders für jeden Gelehrten fast unentbehrliche Wissenschaft werde. Aber man glaube nicht, daß diese Eintheilung und Ordnung die einzige nützliche sey. Es fordern die Umstände der Zeiten zuweilen, daß man von eingeführten Ordnungen und Eintheilungen abgehe. Was zu einer Zeit ein Capitel zu seyn verdienet, das wird zu einer andern mit Recht ein Haupttheil. Und wenn bisher eine Menge von Wortspielen mit einigen untermischten Wahrheiten ist für ein Haupttheil gehalten worden, so macht man mit Recht künftig wieder ein Capitel daraus. Zudem braucht ein jeder von den genannten Haupttheilen einige, in den andern vorgetragene, Wahrheiten, und ist bey den verschiedenen Gelehrten von so unbestimmter Gränze, daß ich mir getraue, (so bald wir ein wenig mit unsern Verstandeskräften bekannt sind) einen jeden der bekannten Haupttheile (ohne eine schlechtere Ordnung zu beobachten) zuerst vorzunehmen, ja auch die Ontologie und Cosmologie (die in einem dogmatischen unpolemischen Vortrage von geringer Erheblichkeit sind) gänzlich wegfallen zu lassen. Was man gemeiniglich von dem Namen, von den Gränzen, von der Nothwendigkeit, von der Geschichte, von den Gegnern, von der Ordnung und Methode dieser sogenannten Haupttheile der Philosophie in den Lehrgebäuden weitläuftig zu dissertiren pflegt, besteht aus Wortspielen, oder doch aus solchen Erkenntnissen,

die

die lange nicht gemeinnützig genug sind, um in einer Philalethie die lehrbegierigen Freunde der Wahrheit damit aufzuhalten. Mein Vortrag wird den ganzen Zweck der Philalethie zu erfüllen suchen, aber ausdrücklich den Unterschied machen zwischen den Theilen, die für das denkende Publicum, und denen, die nur für die Studirenden gemeinnützig sind.

§ 178.

Zu einer solchen theoretischen Philosophie wäre die demonstrative und sogenannte scientifische Lehrart oder ein angenommener Schein derselben, mehr ein Hinderniß als ein Mittel gewesen. An diesem Orte will ich meine oft wiederholten Urtheile über die Lehrart der Mathematiker rechtfertigen. Diese Lehrart besteht darinn, daß man den Universalbegriff von derjenigen Gattung, von der man reden oder denken will, gemeiniglich in einer Definition festsetzet; hierauf durch Grundsätze von derselben Sache zu urtheilen fortfährt. Diese Grundsätze sind entweder unmittelbare Folgerungen aus der gesetzten Definition, oder andre, welche man mit der Definition und ihren Theilen zugleich zugeben muß. Wenn die mathematische Lehrart ganz rein ist, so werden unter die Grundsätze die allgemeinen Erfahrungen nicht mitgerechnet. Diese Arbeit, Definitionen und Grundsätze zu machen, wiederholet man auch bey andern Gegenständen so lange, bis man alle diejenigen Sätze hat, welche zum Beweise eines Hauptsatzes gehören, den man deswegen so

nennt

nennt, weil er entweder wegen seines zusammengesetzten Beweises, oder da er hernach zum Beweise anderer Sätze häufig gebraucht werden soll, sehr zu merken ist. Einen solchen Hauptsatz drückt man alsdann unter diesem Namen aus, mit irgend einer Anführung oder Erinnerung der beweisenden Sätze, die vorher schon als wahr angenommen sind. Sobald der Hauptsatz bewiesen ist, braucht man ihn so gut als einen Grundsatz, um abermals Folgen daraus zu ziehen, oder ihn nebst Hülfe anderer Erkenntnisse, zum Beweise folgender Hauptsätze anzuwenden. Ist nun der Hauptsatz ein Zweck, der durch gewisse Mittel erfüllt werden muß; so nennt man den Ausdruck des Zwecks ein Problem, oder eine Aufgabe. Z. E. Wie wird der Inhalt eines Cylinders gemessen? Die Anführung der Mittel heißt alsdann die Auflösung, worauf die Demonstration folget, daß dieses die rechten Mittel sind, welches man durch Anführung der beweisenden Sätze zu erkennen giebt. Hin und wieder setzt man Anmerkungen, die entweder den Misverstand verhüten, oder die Historie der Sätze enthalten, oder den Nutzen derselben zeigen, oder in andern gelegentlichen Reflexionen bestehen. Dieses ist die so berühmte mathematische Methode, welche gemeiniglich in der synthetischen Lehrart (§ 172.) ausgeübet wird. Sie hat etwas mit allen guten Beweisarten gemein; sie hat aber auch etwas ganz besonderes. Das gemeinschaftliche ist dieses, daß kein zur Ueberzeugung gehöriger Satz ausgelassen, und

also im nöthigen Falle die beweisenden Sätze so oft wiederholt werden, als man neue Folgerungen daraus herleitet. Aber es ist nicht allen guten Lehrarten gemein, sondern ihr eigenthümlich, erstlich, daß sie fast immer der Definitionen bedarf; daß sie einen Namen nur einer einzigen Sache, einer einzigen Gattung, widmet, und nicht unter demselben Namen von andern Dingen redet, die gleichfalls nach dem Sprachgebrauch diesen Namen führen. Denn da in der reinen Mathematik die Gattungen der Dinge allesammt feststehend und nicht schwankend sind; so ist es ihren Lehrern leicht, die Bedeutung der Namen so festzusetzen, daß sie denselben Namen nicht zu andern Dingen widmen dürfen, als sie einmal dabey denken; und daß es ihnen nicht nöthig ist, dem Namen eine zweifelhafte Bedeutung zu geben, das ist, bald solche, bald andre Gegenstände der Gedanken damit zu bezeichnen. Diese Nothwendigkeit kömmt aber in den andern Wissenschaften häufig vor, wo die Gegenstände schwankend sind (§ 40. 41.) und also auch die Namen keine feststehende Bedeutung haben; und worinnen über die Beschaffenheit der Gegenstände bald so, bald anders geurtheilet wird. Denn hieraus folgt, daß man in diesen andern Wissenschaften unter demselben Namen, bald mehr, bald weniger, bald andre Dinge versteht. Läßt man sich nun durch die mathematische Methode verleiten, von den Wörtern nur eine einzige Definition zu geben, (wie z. E. von dem Worte Seele; und bauet man nur auf diese De-

finition weiter fort, so verursacht man sich und andern oftmals dadurch einen dreyfachen Schaden. Der erste besteht darinn, daß wenn wir unglücklicher Weise den Namen der in der Natur wirklichen Gegenstände wir der den allgemeinen Sprachgebrauch definirt haben, wir selbst und andre leicht verführt werden, dasjenige, was auf eine erweisliche Art von den definitionmäßigen Gegenständen als wahr oder vermuthlich gilt, hernach auch von denenjenigen gelten zu lassen, die in einer andern nicht deutlich gedachten Bedeutung nach dem Sprachgebrauche diesen Namen führen. Ich will ein Exempel geben. Gesetzt, man definirt eine Pflicht, daß sie sey eine Handlung, wozu uns das Bewußtseyn unserer Dependenz von einem Oberherrn die Bewegungsgründe giebt. Es ist bekannt, daß viele Menschen dieses Wort auch anders verstehen und solche Pflichten glauben, die auch ohne Dependenz, oder ohne Bewußtseyn derselben zu den Pflichten gehörten. Baut man nun mit mathematischer Ueberzeugung auf die obige Definition, so wird man viele Unwahrheiten erweisen können, z. E. daß ein jeder, der weiß, daß er Pflichten habe, auch eine Dependenz erkenne, ja wohl gar natürlicher Weise einen unsichtbaren Richter glaube. Hierzu kömmt der zweyte Schade. Nemlich wenn man im Definiren die Mode der Mathematiker beobachtet, so bekümmert man sich oft nicht um die Untersuchung derjenigen Gegenstände, welche hie und da mit verschiedenen Beschaffenheiten gedacht, aber allesammt mit keinem andern Namen belegt werden, als mit diesem, dem man in der Definition

finition eine feststehende Bedeutung gegeben hat. Diese versäumten Untersuchungen sind aber oft sehr wichtig, und wichtiger, als die, welche man anstellt. Z. E. Ist es nicht wichtig, zu untersuchen, auf welche Art zu einem Begriffe von ihren Pflichten auch solche Leute kommen, welche dabey keine Dependenz zu glauben, entweder vorgeben, oder vielleicht mit Kenntniß ihrer selbst und mit Aufrichtigkeit behaupten? Wenn aber ein scientifischer Systematiker auf seine einmal gegebene Definition seine Aufmerksamkeit festrichtet, so denkt er fast gar nicht an diese Untersuchung. Man kann noch den dritten Schaden hinzufügen, welchen man durch die affectirte Nachahmung der Mathematiker im Definiren stiftet. Es giebt nemlich tausend Dinge, davon die Idee nur die einfache, nicht die durchdringende Deutlichkeit leidet (§ 59:61.). Lassen sich diese definiren? z. E. Lust, Schmerz, Idee, Beyfall, Vermuthung, Zweifel, Begehren, Verabscheuen, Dauer, Raum, Gleichheit, Aehnlichkeit, Körper, Nähe, Entfernung, Vorhergehn, Nachfolgen, Ruhe, Bewegung, Einheit, unser Ich, oder die Seele, u. a. m. In welche langweilige und oftmals schwere Wortspiele muß man nicht verfallen, wenn man solche Begriffe definiren will? Von solchen schweren und überflüßigen Wortspielen sind so gar einige Sätze nicht frey, welche in der reinen Mathematik vorzukommen pflegen und daselbst Definitionen heissen. Es giebt ferner erstaunlich viele Namen, deren Bedeutung zu schwankend

ist,

ist, um festgesetzt zu werden, oder die das Publicum mit klarem und deutlichem Begriffe, nach dem Zwecke des Vortrages, gut genug versteht, und davon die Definitionen alsdann ganz überflüßig sind. Z. E. Wird ein Prediger nicht gut genug verstanden, wenn er von freyen Handlungen, von Obrigkeit und Unterthanen, von Ursache und Wirkung, von Bewegungsgrund und Hinderniß, von Versprechen und Zeugnissen redet? Ist es nicht in den meisten Fällen lächerlich, wenn er seinen Vortrag mit den Worten anfängt: Ich will euch anfangs richtige Begriffe von diesen Dingen machen. Eine Obrigkeit ist u. s. w.? Ich kenne einen Catecheten, der fragte einen Knaben: Was ist der Zustand? Der Knabe war so klug, nicht zu antworten. Da kam endlich die Weisheit des Lehrers hervor: Ein Zustand ist eine wirkliche Bestimmung des verschiedentlich Bestimmlichen in einer Sache. Ist das nicht sehr scientifisch und zugleich lächerlich? Zu solchen Fehlern verleitet uns die affectirte Nachahmung der Mathematiker im Definiren.

§ 179.

Zweytens, leidet die Mathematik keine Beweise aus der Analogie, besonders, wenn sie nicht allgemeine Erfahrungen sind. Von dem Zusammensetzen des Beweises aus vielen wahrscheinlichen Gründen, von dem Argumente aus der Sicherheit oder Zweckmäßigkeit des Denkens, von Collisionen der Beweise, von nützlichen Wahrscheinlichkeiten, von

Ausnahmen aus den ordentlichen Wahrheiten in einem ausserordentlichen Zustande, ist daselbst gar nicht die Rede. Alles ist vielmehr gleich anfangs gewiß, und zwar auf die seltene Art; auf Ausnahmen darf man gar nicht denken. Läßt sich diese Denkart in unsern andern Erkenntnissen auch ausüben? So bald wir die Sittenlehre, die Theologie, die Logik, die Rechtsgelehrsamkeit, die Arzneykunst, die Staatswissenschaft, die Critik, und die Regeln der schönen Wissenschaften und Künste, in diese mathematische Lehrart einkleiden; so philosophiren wir nicht mehr, sondern wir phantasiren, und zwar zum grossen Schaden der menschlichen Vernunft und Glückseligkeit. Wie muß man alsdann die Analogie nicht verstecken, damit sie nicht Analogie scheine? Wie muß man zu diesem Endzwecke nicht mit den Worten spielen, damit die Sätze ein demonstrationmäßiges Ansehen bekommen? Ich will hier die Worte anführen, womit in dieser Absicht am meisten gespielt wird. Z. E. Nichts, Etwas, Möglich, Unmöglich, Nothwendig, Veränderlich, Unveränderlich, Wesen, Grund, Einfach, Zusammengesetzt, Zwang, Freyheit, Uebereinstimmung, unendliche Vollkommenheit, Heiligkeit, Weisheit Gottes, wahre und nicht wahre Verbindlichkeit. u.a.m. Ich sage, man spielt mit diesen Worten 1) durch falsche und überflüßige Definitionen; 2) durch den Mißbrauch ihrer Zweydeutigkeit; 3) durch das ewige Beweisen eines gleichgültigen Satzes aus dem andern, worinnen diese Wörter oder

gleich-

gleichgültige vorkommen. Wenn dieses Spielwerk nicht wäre; sollte man denn in Ontologien wohl so viel, als man gemeiniglich in besondern Hauptstücken sagt, zu sagen haben, vom Möglichen, vom zureichenden Grunde, vom Dinge überhaupt, von der Einheit der Dinge, von der Ordnung überhaupt, von der Wahrheit aller möglichen Dinge, von Realitäten und Verneinungen, von der Vollkommenheit aller möglichen Dinge, von dem Nothwendigen und Zufälligen, von dem Veränderlichen und Unveränderlichen, von den einzelnen und allgemeinen Dingen, von dem Ganzen und seinen Theilen, von der Substanz und den Accidentien, von zusammengesetzten Dingen, von dem Endlichen und Unendlichen, von der Uebereinstimmung und Verschiedenheit; von den Dingen, die neben einander sind; von den Dingen, die auf einander folgen; von den Ursachen und Wirkungen, von dem Nutzen der Dinge, von den Zwecken der Dinge, von dem Zeichen und Bezeichneten u. s. w. Ich gebe dem vernünftigen Publico zu überlegen, ob folgender scientifischer Vortrag von solchen schweren Wortspielen frey sey: „Alle Realitäten sind was „Guts, und alle Dinge sind gut, in soferne sie Rea„litäten haben. Eine jede Realität ist eine Vollkom„menheit, und vermehrt die Vollkommenheit des Din„ges, in welchem sie angetroffen wird. Nun ist al„les dasjenige gut, was vollkommen ist. Folglich

„ist eine jedwede Realität gut. Und zum andern:
„Alles, was gut ist, das ist in soferne eine Rea-
„lität. Denn es ist entweder eine Vollkommenheit
„und was Vollkommenes; und alsdann besteht es in
„einer Realität: oder es ist ein Grund der Vollkom-
„menheit, und also einer Realität; und alsdann ist
„es auch eine Realität, weil der Grund einer Reali-
„tät allemal eine Realität ist. Oder es ist eine Folge
„der Vollkommenheit und also einer Realität; und
„auch in diesem Falle ist es eine Realität, weil die
„Folge einer Realität keine Verneinung seyn kann.
„Es ist demnach in allen Fällen klar, daß das Gute,
„in soferne es gut ist, nichts verneinendes, sondern
„nothwendig was reelles seyn müsse. Es ist wahr,
„man pfleget gemeiniglich die Belohnungen, und
„und auch andere Güter, in verneinende und reelle
„einzutheilen. Es ist gut, wenn man nicht krank
„wird, und dieses Gute scheint in einer Verneinung
„der Krankheit zu bestehen. Allein jedermann sieht,
„daß die Abwesenheit der Krankheit was reelles sey.
„Und wir wissen ja ohnedem, daß wir uns bey der
„Untersuchung, ob etwas eine Verneinung oder Rea-
„lität sey, nicht nach den Worten und dem ersten
„Anscheine richten müssen. Wir geben also gerne zu,
„daß es Güter giebt, welche wir mit verneinenden
„Worten ausdrücken, und die man sich auf den er-
„sten Anblick als Abwesenheiten und Verneinungen
„vorstellt. Allein daraus folgt nichts weniger, als
„daß sie in der That Verneinungen sind. Alle Rea-
„litäten sind was Guts. Die schlechterdings noth-

wendi-

„wendigen Realitäten, die Realitäten, welche we-
„sentliche Stücke und Eigenschaften sind, machen das
„metaphysische Gute aus, und die zufällige Reali-
„täten, welche zufällige Beschaffenheiten und Ver-
„hältnisse sind, die machen das zufällige Gute aus.
„Und hieraus läßt sich beurtheilen, was man zu der
„metaphysischen und zu der zufälligen Güte eines Din-
„ges rechnen müsse. Das höchste metaphysische
„Gut besteht in dem höchsten Grade der schlechter-
„dings nothwendigen Realität eines Dinges. Und
„das höchste zufällige Gut besteht in dem höchsten
„Grade der zufälligen Realität eines Dinges. —"
Und von demselben Herrn Verfasser, nemlich dem Herrn Professor Meier, sind folgende Worte: „Wir wollen
„zwey Sätze beweisen. Erstlich: Das unendliche
„Ding ist ein Ding, welches nach seinen inner-
„lichen Bestimmungen alles dasjenige auf ein-
„mal wirklich ist, was es seyn kann. Denn das
„unendliche Ding ist schlechterdings und innerlich un-
„veränderlich. Könnte nun eine innerliche Bestim-
„mung in ihm zwar möglich, aber nicht zugleich wirk-
„lich seyn, so könnte sie wirklich werden, und in ihm
„entstehen. Wenn in einem Dinge was entstehen
„kann, so kann eins aufs andere folgen, und das
„Ding ist innerlich veränderlich. Folglich ist in
„einem unendlichen Dinge, um seiner innerlichen und
„unbedingten Unveränderlichkeit willen, keine inner-
„liche Bestimmung möglich, die nicht zugleich in ihm
„wirklich ist. Folglich ist es innerlich alles dasjenige
„wirklich, was es seyn kann. Zum andern: Ein

„Ding, welches nach seinen innerlichen Bestim-
„mungen alles auf einmal wirklich ist, was es
„seyn kann, ist ein unendliches Ding. Denn
„wenn in einem Dingd nichts möglich ist, was nicht
„zugleich wirklich ist, so kann in einem solchen Dinge
„nichts entstehen, folglich kann in ihm nichts auf das
„andere folgen, weil das, was auf was anders fol-
„gen soll, entstehen muß, folglich kann es nicht ver-
„ändert werden. Was demnach innerlich alles wirk-
„lich ist, was es seyn kann, das ist nach allen sei-
„nen innerlichen Bestimmungen, und also auch nach
„seiner Wirklichkeit schlechterdings unveränderlich und
„nothwendig. Es ist demnach seine Wirklichkeit
„schlechterdings nothwendig, und ein solches Ding
„ist also ein nothwendiges Ding. Das nothwendige
„Ding ist unendlich. Folglich ist ein Ding, welches
„innerlich alles auf einmal wirklich ist, was es seyn
„kann, das unendliche Ding. Man muß sich dem-
„nach ein unendliches Ding jederzeit als ein solches
„Ding vorstellen, welches nach seinen innerlichen Be-
„stimmungen alles wirklich ist, was es seyn kann.
„Wir behaupten dieses nicht von den Verhältnissen.
„Denn Verhältnissen nach, kann ein unendliches Ding
„manches seyn, was es nicht wirklich ist. Allein in
„seinem Inwendigen, in dem Umfange aller seiner
„innerlichen Bestimmungen, ist die Möglichkeit mit
„der Wirklichkeit allezeit zugleich da. Nichts ist in
„ihm bloß möglich. Die Wirklichkeit des unendli-
„chen Dinges ist seiner innerlichen Möglichkeit, oder
„seinem Wesen ganz gleich, sie ist die Erfüllung des

ganzen

„ganzen Wesens, und seine Wirklichkeit läßt in ihm „nichts unerfüllt. Das unendliche Ding ist allemal „ganz und auf einmal wirklich, und man kann bey „ihm allemal schliessen: was in ihm möglich ist, das „ist auch in ihm wirklich, und was nicht wirklich in „ihm ist, das ist auch in ihm nicht möglich. Ganz „anders verhalten sich die endlichen Dinge. Erst„lich: Ein Ding, welches innerlich nicht alles „wirklich ist, was es seyn kann, ist ein endli„ches Ding. Denn ein solches Ding kann eine „Bestimmung innerlich haben, die nicht wirklich ist. „Folglich kann diese Bestimmung in ihm entstehen. „Also ist in einem solchen Dinge eine Folge seiner Be„stimmungen möglich, und es ist innerlich verände„lich, und ein zufälliges Ding. Was demnach in„nerlich nicht alles auf einmal ist, was es seyn kann, „das ist ein zufälliges Ding. Was ein zufälliges „Ding ist, das ist endlich. Es ist also ein solches „Ding ein endliches Ding. Zum andern: Kein „endliches Ding ist innerlich alles auf einmal, „was es seyn kann. Denn ein endliches Ding ist „zufällig, also innerlich veränderlich; also können „seine innerlichen Bestimmungen auf einander folgen, „und es kann eine nach der andern wirklich werden. „Folglich ist es in einem jedweden endlichen Dinge „möglich, daß einige innerliche Bestimmungen ent„stehen, und daß sie also möglich seyn können, ehe „sie wirklich werden. Folglich ist ein endliches Ding „niemals alles dasjenige wirklich, in seinen innerli„chen Bestimmungen, was es seyn kann. Es ist

„demnach klar, daß man sich ein endliches Ding als „ein Ding vorstellen müsse, welches, wenn es auch „wirklich ist, nicht alles nach seinen innerlichen Be„stimmungen wirklich ist, was es seyn kann. Seine „Wirklichkeit ist niemals seiner Möglichkeit gleich, sie „erfüllt niemals sein ganzes Wesen, sein Wesen ist „grösser als seine Wirklichkeit, und es ist viel mehr „in ihm möglich als in ihm wirklich ist, und es ist „niemals ganz wirklich, sondern es ist nur jederzeit „ein Theil von ihm wirklich. Man kann bey ihm „nie von seiner Möglichkeit auf die Wirklichkeit schlies„sen, und es kann in ihm vieles nicht wirklich seyn, „was demohnerachtet in ihm möglich ist. Sagt uns „nicht unsere eigene Erfahrung alle Augenblicke, daß „wir so beschaffen sind? Man vergleiche diesen Absatz „mit dem vorhergehenden, so wird man einen recht „grossen Unterschied zwischen dem unendlichen Wesen „und den endlichen Dingen gewahr werden. Ein „jedwedes endliches Ding ist zugleich zufällig. Alle „zufällige Dinge sind innerlich veränderlich, und, „wenn sie Verhältnisse haben, so sind sie zugleich „äusserlich veränderlich. Folglich sind alle endliche „Dinge innerlich veränderlich, und auch äusserlich, „wenn sie Verhältniffe haben. Nun sind alle mög„liche Veränderungen entweder Veränderungen der „zufälligen Beschaffenheiten, oder der Verhältnisse; „ausser dem kann gar keine Veränderung gedacht wer„den. Wenn also ein endliches Ding verändert wird, „so bekömmt es entweder eine zufällige Beschaffenheit, „die es noch nicht gehabt, oder ein Verhältniß, so

es

„es noch nicht gehabt hat. Beyde sind entweder Rea-
„litäten, oder Verneinungen. Ist das erste, so be-
„kommt das Ding eine Realität, die es noch nicht
„gehabt hat. Folglich bekommt es mehr Realität,
„der Grad seiner Realität wird vermehrt, und also
„verändert. Ist das letzte, so bekommt es eine Ver-
„neinnng, die es noch nicht gehabt hat, folglich muß
„eine seiner Realitäten wegfallen. Es bekommt al-
„so weniger Realitäten, der Grad seiner Realität
„wird vermindert, und also verändert. Alle Ver-
„änderung eines endlichen Dinges ist demnach eine
„Veränderung des Grades seiner Realität. Nun
„besteht der Schranke, und die Einschrenkung, in dem
„Grade der Realität eines endlichen Dinges. Folg-
„lich bestehen alle Veränderungen eines endlichen
„Dinges in einer Veränderung seiner Schranken und
„seiner Einschrenkung. Durch eine jede Verände-
„rung werden seine Schranken entweder erweitert, oder
„enger zusammen gezogen. Wenn die Veränderung
„zusammengesetzt ist, oder aus vielen Veränderungen
„zugleich besteht, so kann freylich beydes zugleich ge-
„schehen. Allein so viel ist gewiß, daß eine jedwede
„einfache Veränderung eines Dinges seine Realität
„entweder vermehrt, und alsdenn macht sie das Ding
„vollkommener, als es gewesen; oder vermindert, und
„alsdenn wird das Ding dadurch unvollkommener.
„Die Einschrenkung eines endlichen Dinges wird durch
„das Beysammenseyn seiner Realitäten und Vernei-
„nungen bestimmt, und also mag eine Veränderung
„sich ereignen, welche da will, so wird die Einschren-

„kung des Dinges dadurch verändert. Dieser Satz „ist in der Sittenlehre von ungemeiner Wichtigkeit, „indem daraus erwiesen werden kann, daß alle freye „Handlungen der Menschen entweder gut oder böse „sind, und daß es also keine gleichgültigen Hand„lungen gebe.„ S. Meiers Met. S. 229. und 316.

§ 180.

Es geschicht mit Fleiß, daß ich Exempel der nach meinem Bedünken fehlerhaft angewandten scientifischen Lehrart aus den berühmtesten Philosophen unserer Zeiten nehme, Denn wenn sie ausser der Mathematik gut angewendet werden könnte, so würde es wirklich von diesen arbeitsamen und berühmten Männern geschehen seyn. Zu dem Ende will ich noch ein Exempel aus dem Herrn Hofrath Darjes anführen, der gewiß die vollkommenste Einsicht hat, um die mathematische Lehrart, da wo der Inhalt sie leidet, ohne Fehler zu gebrauchen. Ich habe bey diesem berühmten Philosophen den Beweis der Existenz Gottes nachgeschlagen, und freute mich schon wegen des Vertrauens, das ein so grosser Mann verdient, daselbst nichts von denen Beweisen zu finden, wodurch ich bisher das Daseyn Gottes durch vernünftiges Nachdenken bestätiget hatte. Denn, dachte ich, wie schön ist es, daß dieselbe Wahrheit auf so verschiedene Art bewiesen werden kann! Ich fand bey dem Herrn Hofrath einen Beweis a priori und a posteriori. Ich will erst den Beweis a priori untersuchen. Theol. Natur. §. 43. "Es ist ganz nothwendig, daß Gott oder

der

"der unendliche Geist, existire, welches ich a priori "so erweise. Der unendliche Geist oder Gott, "ist ein unendliches Ding, aber das unendliche Ding ist nicht möglich, wenns nicht existirt." u.s.w. Ich sah wohl, daß der Beweis auf den letzten Satz vornehmlich ankam, und ward auf den §. 165. seiner Ontologie gewiesen, woselbst ich folgende Worte fand: "Das unendliche Ding ist ein nothwendiges "Ding, oder ein Ding der ersten Ordnung. Denn "es ist absolut nothwendig in dem Zustande der "vollkommenen Substantialität." Hier mußte ich vermuthen, daß die Worte: in dem nothwendigen Zustande der vollkommenen Substantialität seyn, so viel bedeuteten, als gewiß existiren; und hoffte dieses in den dabey citirten Paragraphen zu finden: fand aber in §. 33. Ont. nichts anders als folgende Worte: "Nach der Voraussetzung der Substantialität ei- "nes Dinges muß auch seine Existenz und Kraft "vorausgesetzet werden." Und in dem eben daselbst citirten §. 146. Phil. prim. fand ich, "daß einem "jeden Dinge die Determination nothwendig zu- "komme, wenn die entgegengesetzte in demselben "unmöglich ist. Nunmehro fand ich mich zu schwach, einzusehen, daß der Herr Hofrath Daries die Ge- wißheit der Existenz Gottes aus der Möglichkeit des- selben erwiesen habe. Hierbey erinnerte ich mich eines fast ähnlichen Scheinbeweises in folgenden Worten ge-

lesen

lesen zu haben: Ein Subject von allen zugleich mög-
"lichen Realitäten im höchsten Grade, ist möglich.
"Die Existenz von Ewigkeit zu Ewigkeit ist auch
"eine Realität. Also ist in dem Wesen eines sol-
"chen Subjects der höchste Grad der Existenz
"enthalten. Es existirt also im höchsten Grade,
"oder von Ewigkeit zu Ewigkeit, oder es existirt
"ein Gott. Was soll das Publicum denken, wenn
es solche Beweise liest? Es kann freylich derjenige,
der die Disputirkunst nicht versteht, den Fehler eines
solchen Beweises nicht eigentlich zeigen, aber er fühlt,
daß er entweder unverständlich oder falsch sey. Doch
die Wahrheit zu gestehen, falsch ist er, weil er in einer
deutlichern Sprache übersetzt so lauten würde; ich ma-
che mir eine Vorstellung von einem Wesen, dem
ich so viel Weisheit, Güte und Macht einräu-
me, als sich immer denken läßt. Es ist gar nicht
ungereimt, einen solchen Gegenstand zu denken.
Es wäre ganz gut, wenn ein solches Wesen existir-
te, und ich sehe keinen Beweis, daß es nicht exi-
stiren sollte. Also existirt ein solches Wesen
oder ein Gott. Nun sieht ein jeder ein, daß man
die Existenz Gottes geschlossen hat, aus der blossen
Denkbarkeit eines solchen Wesens, und aus dem
blossen Wunsche, daß es existiren mögte, oder vielleicht
aus dem leeren Wortspiele, die Existenz eine Voll-
kommenheit oder Realität zu nennen. Dies ist
der berühmte Beweis des Daseyns Gottes aus

seinem

seinem Wesen, wovon in diesem Jahrhundert ein solches Aufsehen gemacht ist, nachdem Cartesius, ob ihm gleich Spinoza so unglücklich folgte, den Kopf mancher Philosophen so sehr verwirrt hat, daß sie in Fragen, die aus der Analogie und andern Regeln zu untersuchen sind, mit blossen Definitionen und Grundsätzen was ausrichten wollen.

§ 181.

Der Beweis a posteriori, den Herr Hofrath Daries, der Herr Professor Meier, und eine grosse Menge anderer Philosophen, von dem Daseyn Gottes durch die blosse Hülfe des Satzes vom zureichenden Grunde geben, ist gleichfalls so beschaffen, daß er ohne befehlende Autorität Niemanden der Ueberzeugung von der Existenz Gottes näher bringen wird, als er schon ist. Es ist darinn das tiefste Stillschweigen von der vortrefflichen Ordnung, Schönheit, Uebereinstimmung, Beständigkeit und Nutzbarkeit der natürlichen Dinge und Begebenheiten. Wollte man diese zum Beweise Gottes brauchen; so müßte man ja analogisch schliessen, und das Argument von der Sicherheit oder Zweckmäßigkeit des Denkens zu Hülfe nehmen. Weg damit aus der ewigen, unveränderlichen und nothwendigen Metaphysik, die muß unumstößlichere Gründe haben! Und was sind es denn für welche? Wir wollen sie hören. Es giebt endliche oder zufällige oder veränderliche Dinge, z. E. wir selbst, die Korper, und die Elemente. Was endlich und verän-

derlich

derlich ist, das hat seinen zureichenden Grund nicht in sich, sondern auſſer sich; also in dem unendlichen Dinge, (welches nur eins ist,) weil ein Ding aus mehr Dingen ähnlicher Art, anders seyn kann als es ist, folglich zu den veränderlichen und zufälligen gehöret, und also selbst in dem Unendlichen seinen Grund hat, und daher nicht unendlich ist. Also ist ein einzig unendlich Ding, welches alle Vollkommenheiten, den unendlichen Verstand, die unendliche Macht, die nnendliche Dauer hat, und also Gott ist. u. s. w. Es würde mir und vielen meiner Lesern zu eckelhaft seyn, diese wortspielerischen Beweise der Länge nach auszuführen. Ich bezeuge für Gott und Menschen, daß ich in denen Schriften jener Männer solche Beweise der Existenz Gottes angetroffen habe, die von keinem andern Innhalte sind, und daß sie sich, besonders da, wo die Existenz Gottes untersucht wird, recht sorgfältig hüten, nichts von der Aehnlichkeit der Natur mit den Wirkungen der Absicht zu sagen. Ja Herr Professor Meier, sieht dieses, in Vergleichung mit dem seinigen, für einen schlechten Beweis an. Ich würde es auf mich nehmen, in besondern Abhandlungen alle Beweise der Existenz und der Einheit Gottes, welche sich nicht auf diese zweckmäßige Gestalt der Natur, auf andre analogische Sätze, und auf das Argument von der Sicherheit oder Zweckmäßigkeit des Denkens gründen, als blosse Wortspiele, der Welt vor Augen zu stellen. Doch es ist für das:

jenige

jenige Publicum nicht nöthig, für welches ich vorzüglich schreibe. Ich muß demselben aber doch sagen, daß sogar Herr Baron von Wolf den Verstand des selbstständigen Wesens zu beweisen sich folgendes Schlusses bediene: Es sind andre Welten möglich, als diese. In dem selbstständigen Wesen ist der Grund, warum diese wirkliche wirklich geworden. Nun ist eine Welt vollkommner als die andre, also kann der Grund, warum diese und keine andre Welt wirklich geworden ist, in nichts andern bestehen, als daß die grössere Vollkommenheit, das selbstständige Wesen oder Gott bewogen habe, diese Welt nicht aber andre, hervor zu bringen. Derowegen ist nöthig, daß Gott sich alle Welten auf einmal vorstellen kann, folglich einen unendlichen Verstand habe. Met. §. 951:955. Was sind das anders als Wortspiele? Denn das Vornehmste in diesem Scheinbeweise kömmt darauf an 1) daß man (in einer vernünftigen Bedeutung des Worts) die Möglichkeit mehrerer Welten beweise, ohne einen Gott vorauszusetzen. Und hierüber kann man sich zu Tode disputiren. Doch darauf will ich nicht bestehen. Ich frage nur 2) ob es scientifisch geschlossen sey, wenn man sagt: Es kann kein anderer Grund seyn, warum diese, nicht eine andere Welt zur Wirklichkeit gekommen ist? Es liegt nemlich der verborgene Schluß zum Grunde: wenn ich keinen Grund weis, so ist keiner. Wahrlich ehe ich mehr Erkenntniß

niß Gottes und der Natur vorausſetze, als der Herr Baron von Wolf vorausgeſetzt hatte, würde es mir gar nicht einfallen, Gott als ein Weſen zu denken, daß durch die Idee vom Guten oder vom Beſſern bewogen wird.

§ 182.

Der vortreffliche Herr Profeſſor Reimarus, deſſen verdienter Ruhm ſich über Europa ausgebreitet hat, iſt durch ſein unvergleichliches Werk von der natürlichen Religion, der Lehrer vieler Jahrhunderte geworden. In keinem Buche, das mir bekannt iſt, findet man die Materie des wahren Beweiſes für die Exiſtenz und Eigenſchaften Gottes mehr beyſammen, beſſer vertheidiget, und vortrefflicher ausgedrückt, als in dem ſeinigen. Nirgends iſt der Werth der Religion dem menſchlichen Geſchlechte deutlicher vor Augen geleget. Die natürliche Religion, welche die der Vernunft möglichen Beweiſe von der Gottheit und ihren Eigenſchaften aufſuchet; welche die wichtigen Sätze, von deren Wahrheit ſie nicht überzeugt werden kann, doch in ihrer verbindlichen Wahrſcheinlichkeit vorſtellt; und ihre Uebereinſtimmung und Streitigkeit mit einander hypothetiſch vor Augen leget, iſt der vornehmſte Zweck, warum ich geſchrieben habe. Dieſe Abſicht ſcheinet zu ſtreiten mit der Aufrichtigkeit des Urtheiles über das Reimariſche Werk. Ich muß alſo zeigen, daß ungeachtet der Aufrichtigkeit, ich mich für verbunden gehalten habe, der Welt eine neue theoretiſche Philoſophie zu liefern. 1) Die Religion iſt zwar mein Haupt-

zweck

zweck; aber verbunden mit der geringern Absicht, die Vernunftlehre und andre Erkenntnisse der Menschen zu verbessern. Und ich gestehe, daß, ob ich gleich der Reimarischen Vernunftlehre in manchen Stücken vor den meisten andern, einen grossen Vorzug gebe, ich doch daselbst viele wichtige Regeln nicht finde, welche dem menschlichen Geschlechte bisher zu wenig angepriesen sind. Es scheint mir der analogischen Denkart, unserer grossen Lehrerinn, lange nicht genug eingeräumt zu seyn. Bey den allgemeinen Erfahrungen ist daselbst die Aufmerksamkeit nicht genug gerichtet worden, auf den Werth der analogischen Schlüsse überhaupt. Von der Wahrscheinlichkeit, woraus nach und nach viele Gewißheiten entstehen, von den Collisionsregeln, und von dem Argumente der Sicherheit oder des zweckmäßigen Denkens, ist zu wenig gesagt, oder ein völliges Stillschweigen. Die Grundsätze der Einstimmung und des Widerspruchs, (daß eine Sache sey, was sie ist; und daß das Seyn und Nichtseyn derselben Sache nicht mit einander bestehe,) sind daselbst in einen zu hohen Werth gesetzet, und zu oft vergeblich angewendet worden. Diese beyden Regeln sind ja nichts weiter als ein Erinnerungsmittel solcher Sätze, z. E. ein Mensch ist ein Mensch; Gott ist Gott, Recht ist nicht Unrecht, das Runde ist kein Viereck. Wie wenig lehrreich ist dieses, wo sie etwas anders bedeuten sollen, als die Regeln von den widersinnigen Ausdrücken und von der Aussicht in die Folgen (§. 146.) Diese Regeln sind gut aber nicht die einzigsten, nicht

die wichtigsten, nicht diejenigen, worauf sich eine ganze Logik bauen läßt, nicht Lehrerinnen der Wahrheit, sondern Rathgeberinn gegen die Irrthümer. Wenn Vernunftlehren ganz allein auf diese gebaut zu seyn scheinen; so wird der menschliche Verstand nur geneigter, als er ist, bey abstracten Untersuchungen, nur solche Wahrheiten anzunehmen, die eben eine so seltene und ausserordentliche Gewißheit haben, als diese beyden Grundsätze. Der Schaden einer solchen Denkart ist groß genug, als daß man die Vorsichtigkeit dagegen nicht deutlich anrathen sollte.

§ 183.

Mit Freuden kehre ich wieder zurück zn dem mir angenehmern Werke des Herrn Professors von der Religion. Nur folgende Betrachtungen, haben mich bewogen, nach Herausgabe dieses vortrefflichen Buches, welches durch seine Betrachtung über die Triebe der Thiere, einen unschätzbaren Zusatz erhalten hat, dennoch von denselben Gegenständen zu schreiben. Es sind diese Gegenstände so wichtig, daß der Welt ein Dienst geschicht, wenn sie mit verschiedenen Denkarten, die sich für verschiedene Charactere schicken, der Welt von Zeit zu Zeit vorgetragen werden. Ferner das Werk des Herrn Professors ist 2) fast allenthalben mit tiefer Gelehrsamkeit untermischt; das Gemeinnützige für das denkende Publicum und für die Studirende ist nirgends abgesondert, und darinn des Herrn Professors Zweck dem meinigen unähnlich. 3) Obgleich die Welt mit mir gestehen muß, daß die Materie des Beweises für

die

die Existenz Gottes nirgends mehr Klarheit und Stärke habe; daß nirgends die Einwürfe gegen die Vorsehung besser widerlegt sind (wenn man die wenig berührten Zweifel wegen des moralischen Bösen ausnimmt,) obgleich, sage ich, die Klarheit und Vollständigkeit des Vortrages gewiß manchen Wankenden bestätigt, und manchen Unglücklichen zur Erkenntniß seines Schöpfers gebracht hat; so scheint mir doch die Form, welche der Herr Professor dem Beweise von der Existenz Gottes giebt, einen in der herrschenden Methode gegründeten Fehler zu haben. Ich lasse es dahin gestellet seyn, ob, wie der Herr Professor voraussetzet,, ein jeder zugestehe, daß etwas Ewiges da sey; ich will auch hier nicht weitläuftig erwehnen, daß wohl die wenigsten Atheisten oder Zweifler, wie (§. 3.) gesagt wird, die Ueberzeugung fühlen, daß nur ein einziges solches Wesen seyn könne, welches ewig oder nothwendig, oder selbstständig ist. Mir ist bange, daß einige Unglückliche sich gleich anfangs hiebey aufgehalten, und zu ihrem Schaden fälschlich geschlossen haben, daß man in diesem Werke nicht eine vorzügliche Materie zum Beweise Gottes finde, sondern daß dieses Buch eins von vielen sey, worinn sie sich gröblich irren. Dieses übergehe ich; aber gestehe auch meinen Wunsch, daß die Reimarische Schlußart nicht mögte auf folgende Weise abgefasset seyn: 1) Es ist keine Uebereinstimmung des Mannigfaltigen, durch ein Ohngefähr möglich. Denn der Zufall richtet sich nach Regeln welche der Grund der Unordnung sind. Daher

es nicht möglich, daß ohne Absicht die menschlichen und thierischen Geschlechter entstanden sind. Die Wahrheit der Folgerung gebe ich aus andern Gründen zu. Aber der erste und zweyte Satz, davon dieser jenem zum Beweise dienen soll, scheinen mir ganz ähnlich zu seyn. Denn die erste Schlußfolge ist ja, daß nur Absicht eine Ordnung hervorbringe, der Beweis ist, daß Zufall ohne Absicht, sich nach einer Regel richte, welche Unordnung wirket. Sind diese beyden Sätze nicht völlig gleichgültig? 2) Sagt der Herr Verfasser: die Geschlechter der Menschen und Thiere haben einen Anfang, und sind nicht durch die Natur entstanden, also durch das selbstständige Wesen hervorgebracht. Mir ist bange, ein Zweifler möchte folgende Einwendung machen: Vielleicht sind die ersten menschlichen und thierischen Substanzen im kleinen ewig, und enthalten den Grund ihrer mit der Zeit erfolgten ordentlichen Entwickelung in ihrem ewigen substanziellen Wesen. Dieser Zweifel ist gar nicht zu widerlegen, ohne durch analogischen Schluß, welcher folgende Sätze braucht: erstlich, der Ursprung so vieler Dinge zeigt mir, daß alles entstanden sey; zweytens, der Ursprung so vieler Dinge aus Ursachen zeigt mir, daß alles Ursachen habe; drittens, diese Sätze streiten mit einander, ich muß die geringste Ausnahme machen: entweder ein Wesen ist ewig, oder eins ist ohne Ursache. Viertens, nach einem analogischen Schluß hat das erste, wovon das übrige kömmt, Verstand, Güte und Macht. Fünftens, es ist der Regel der Sicherheit zuwider, zu denken, daß ein solches Wesen

sen nicht ewig ohne Anfang, sondern aus nichts entstanden sey. Da der Herr Professor diesen formellen Schluß nirgends gebraucht hat (und ich gestehe, daß er mir das niemals bisher recht entwickelte Gefühl unserer Vernunft von der Gottheit scheint): so ist schon zum Voraus zu vermuthen, daß alle seine übrigen Beweise eine gewisse vermeidliche Schwäche in der Form haben müssen. Der Herr Professor schließt 3) Die leblose Welt hat keine innere Vollkommenheit, das ist, sie dient sich selbst nicht, sie ist nicht selbst glückseelig,; sie hat also den Grund ihrer Wirklichkeit nicht in ihr selbst, und ist daher nicht selbstständig. Der erste und zweyte Satz des Herrn Professors sind offenbar zwey gleichgültige Redensarten. Was er daraus folgert, ist aus andern Gründen wahr. Aber der Atheist und Zweifler, wird einen Beweis verlangen, daß, was keine Empfindung und Glückseligkeit hat, auch nicht selbstständig und ewig sey. Diesen Beweis kann man ohne vorausgesetzter Erkenntniß Gottes, (welche durch den vorigen analogischen Schluß gewirkt wird) nicht führen, als nur zum Scheine, wenn man nemlich dnrch das zweydeutige Formular vom zureichenden Grunde voraussetzt, daß alles durch Absicht da sey. Aber das ist es eben, woran der Unglückliche zweifelt, und welches abermals nicht, anders erwiesen werden kaun, als durch die vorigen analogischen Schlüsse, die uns nach und nach Gott erkennen lehren. 4) Hat nun dieser Reimarische Beweis seine Schwächen; so werden dieselben auch dem-

jenigen mitgetheilt, was er darauf baut, nemlich, daß also (ohne Voraussetzung Gottes oder eines analogischen Schlusses) erhelle, es sey die leblose Welt um der Lebendigen willen von dem selbstständigen Wesen hervorgebracht, dessen Macht, Weisheit, Güte und Gottheit also daraus zu ersehen sey. Aber ohngeachtet dieser Fehler, die von menschlicher Schwachheit und von der Verwöhnung in der Art zu denken und zu reden, sehr leicht kommen, steht mein voriges Urtheil von der unschätzbaren Vortrefflichkeit des Reimarischen Werkes fest. Denn er hat uns die Materie des Schlusses von der Natur auf Gott, die Uebereinstimmung der Dinge mit Absichten, in einer unvergleichlichen Klarheit und Menge vor Augen gelegt. Und mancher, der dem Herrn Professor seine Zuversicht zu Gott zu danken hat, wird ohne deutliche Entwickelung die rechte Form seines Schlusses von selbst gemacht haben, besonders da dieser grosse Schriftsteller an vielen Orten so schreibt, als wenn er meine vorgeschlagene analogische Schlußart für eine wahre hielte.

§ 184.

Endlich ist mein Zweck von demjenigen, den sich der Herr Professor vorgesetzt hat, auch darinn unterschieden, daß er andern Männern überläßt, die Unschuld Gottes bey dem moralischen Bösen in ein deutliches Licht zu setzen; ferner durch Anzeige der Schwächen der natürlichen Religion das nöthige Verlangen nach einer Offenbarung zu erregen; drittens die Regeln des

Ver-

Verhaltens zu geben, bey einer von andern uns angepriesenen Offenbarung; viertens hypothetische Betrachtungen zu machen, wie solche oder andre Sätze von Gott, die hin und wieder gesagt werden, zu verstehen seyn, und mit einander übereinkommen oder streiten. Alles dieses gehört zu meiner Hauptabsicht. Ich hoffe, dieser grosse Freund der Wahrheit, dem ich von meiner Jugend her Dank für Unterweisungen und Wohlthaten schuldig bin, wird meine Hochachtung gegen ihn und seine Verdienste nicht für verdächtig, noch den Antrieb meiner Anmerkungen für eitel halten. Ich habe mit Ueberlegung und für Gottes Augen einen Vorsatz gefaßt, nicht einmal die Gnade des besten unter den Königen, und meiner großmüthigen Beschützer, und Wohlthäter B .... und M .... mich bewegen zu lassen, anders zu reden, oder anders zu schweigen, als (nach meiner vielleicht irrigen Ueberzeugung, bis sie geändert wird) weit höhere Pflichten mir erlauben.

§ 185.

Wie sehr bedaure ich, daß Sr. Hochwürden, der Herr Doctor Crusius, dessen Unterricht und Werke mir vorzüglich geholfen haben, die Fehler der Leibnitzischen Philosophie, den Werth des analogischen Schlusses, der Wahrscheinlichkeit und des Arguments von der Sicherheit, nebst ihrem Gebrauche in der Erkenntniß der Wahrheit einzusehen, vielleicht durch sein früh zu sehr beschäfftigtes Leben verhindert worden ist, theils noch mehr von den Fehlern der zu unserer Zeit herr-

schenden Denkart abzulegen; theils die Schwächen und den Nachtheil einiger von dem Herrn Doctor Hofmann zuerst von der Seele und ihrer Freyheit, und von Gottes Verhältniß gegen uns, vorgetragener Sätze zu erkennen. Er hat sich vielmehr dieselben zu eigen gemacht, und ich glaube, nur dieses ist der Anlaß gewesen, seine Werke, (die sonst viel vortreffliches enthalten) mit vielen neuen wortspielerischen Subtilitäten, unbrauchbarer zu machen. Ich rede nicht von denen Subtililitäten, die zwar überflüßig sind, aber doch keine Irrthümer oder fehlerhafte Methoden in sich fassen, sondern vornemlich 1) von seinem Satze über die Zufälligkeit. Er lautet so: Wovon wir denken können, daß es einmal nicht gewesen ist, daß muß unsern Verstand vermöge seiner wesentlichen Einrichtung auch für etwas halten, daß wirklich einen Anfang hat; er muß also nur die unendliche Substanz, die von Ewigkeit zu Ewigkeit in einem unendlichen Raume mit unendlicher Kraft ist, allein für selbstständig ansehen, deren Daseyn keinen Grund braucht, und selbst der Grund alles übrigen Daseyns ist. Der erste Satz; wovon wir denken können, daß es einmal nicht gewesen ist, das ist einmal nicht gewesen, dieser ist eigentlich derjenige, den der Herr Docter den Grundsatz von der Zufälligkeit nennt, von dem er sagt, daß ein jeder ihn vermöge des Wesens seines Verstandes ohne Beweis für wahr halte. Mich dünkt Sr. Hochwürden,

hätten

hätten durch die ernsthaften Widersprüche, welche dieser Satz gefunden hat, und nach meinem Bedünken (wenn er als ein Grundsatz vorgestellet wird) nothwendig finden muß, von seinem Irrthume längst zurück kommen können. Aber wie mächtig ist nicht die Instruction oder die lange Gewohnheit, etwas für wahr zu halten? Ich habe mehr als hundert Personen gefragt, ob sie diesen Satz, ohne seine Wahrheit aus einer vorgängigen Erkenntniß Gottes zu schliessen, für wahr hielten; aber ich habe allenthalben eine verneinende Antwort bekommen. Dies ist der klärste Beweis, daß er kein Grundsatz sey. Da nun der Herr Doctor alle seine Beweise von der Gottheit, die er für gewisse Beweise erkennt, auf diesen Satz, als einen in das Wesen der Seele gelegten Grund, gebauet hat; so ist der Schade erstaunlich groß, welchen diese Beweisart, die durch ihren mit Recht berühmten Erfinder ausgebreitet ist, bey wankenden Seelen, und bey denen Spöttern veranlaßt, welche einen Trinmph über die Wahrheit vorgeben, wenn sie über schwache und unverständliche Beweise einen Sieg davon tragen. Ich weiß, wie sehr eine solche Wirkung, der Absicht dieses Gottesfürchtigen und oft sehr scharfsinnigen Philosophen zuwider sey. Ich trachte mit ihm nach gleichen Zwecken, nemlich dem menschlichen Verstande die Wege, zu der von Gott geoffenbarten Religion, zu reinigen, und zu erleichtern. Aber über die Mittel wird man einen grossen Mangel der Uebereinstimmung finden. So wenig ich dem menschlichen Verstande den gesagten Grundsatz aufbürde; so wenig kann ich auch

einsehen, daß wir durch das Wesen des Verstandes genöthiget werden, so bald wir etwas als ewig ohne Anfang denken, und dieses ewige Wesen auch von unendlicher Kraft, uns alles in demselben von ewiger Fortdauer vorzustellen. Vielweniger glaube ich, daß der menschliche Verstand, einem solchen Wesen, das eigentliche Daseyn in einem unendlichen Raume beyzulegen befugt oder berechtiget sey. Besonders wird dieses letzte von vielen verworfen, von mehrern als höchstzweifelhaft angesehen. Beweises genug, daß es ein Fehler sey, auf solche erste Grundsätze die wichtigsten Erkenntnisse zu bauen! Ueberdem hat der Herr Doctor den Satz, daß alles Entstandene seine Ursachen habe, abermals als einen Grundsatz angenommen, welches weder die Unerfahrnen noch die Zweifler zugeben. Er ist vielmehr eine allgemeine Erfahrung, als ein Grundsatz. Denn nicht die Idee, die wir von dem Dinge haben, sondern die allgemeine Erfahrung in unzähligen Fällen, zeiget uns, daß es seine Ursache habe, wir mögen dieselbe entdecken oder nicht. Es ist bey diesen Zeiten, da alles bestritten wird, nicht einerley, was man von dem Ursprunge des Beyfalls solcher Sätze, die Beyfall verdienen, denke oder lehre. Giebt man einen falschen Ursprung an, so wird oft ein Verdacht gegen die Wahrheit des Satzes selbst verursachet. Doch ehe man die Analogie in den Vernunftlehren wird für die größte Erfinderinn der Wahrheiten erkennen; wird es eine herrschende Mode bey manchen Philosophen bleiben, ihre Stelle durch einen Satz von Ursachen oder von Grün-

den

den zu ersetzen, und analogische Wahrheiten (ohne auf die Analogie zu denken) für Grundwahrheiten anzunehmen.

§ 186.

Ich werde am gehörigen Orte zeigen, daß der grosse Haufe einen Unterschied unter freyen und unfreyen Handlungen mache, ohne daran zu gedenken, ob die vollständige, zureichende ganze Ursache, eines freyen Thuns und Lassens entscheidend oder nicht entscheidend sey; daß also der wahre und abgemessene Begriff von der Freyheit, nnabhänglich von der Frage sey, ob einige Dinge und besonders die Handlungen, die frey sind, durch entscheidende oder unentscheidende Ursachen zur Existenz kommen. Ich habe mich (§ 97:103.) erklärt, daß ich durch den Weg der Analogie die Lehre der Deterministen für wahr halte. Doch der erste Begriff von der Freyheit muß mit dieser Frage gar nichts zu schaffen haben. Hingegen habe ich die Wahrheit der Lehre der Deterministen, eben daselbst bewiesen, ihren Nutzen gezeigt, und die Einwürfe dagegen zu widerlegen versprochen, welches auch wirklich in demjenigen Theile, den ich dem grossen Publico widme, geschehen ist. Ich bin so weit entfernt, die Lehre der Deterministen für gefährlich zu halten, daß ich vielmehr versichert bin, die abstracten Erkenntnisse der Menschen, besonders in der Religion, werden nicht eher aufhören, mit einander zu streiten, bis die Lehre der Deterministen, welche schon bey den meisten Philosophen und Theologen Beyfall findet, als ein unstreitiger Lehrsatz

in allen Büchern aufgenommen werde. Der Herr Doctor aber ist mit einigen Philosophen und Theologen ganz anderer Meinung; er findet tn dieser Lehre fast den Fatalismus, und hält sie der Religion für gefährlich. An diesem Orte will ich nur des Herrn Doctors Meinung von der Freyheit Gottes, und dieses untersuchen, ob der Begriff, welchen wir von der höchsten Weisheit haben, uns die Ueberzeugung gebe, daß es derselben zuwider sey, eine Welt zu erschaffen, worinnen alle Wirkungen aus entscheidenden Gründen stammen. Was die Freyheit Gottes betrifft, so ist dte Frage zwischen uns nicht, ob Gott den Jdeen seines Verstandes gemäß nach seinem Willen handle, ob er von jedem andern Willen independent sey, ob er von allen ewigen äusserlichen Ursachen befreyet sey, wodurch sein Rathschluß determinirt werde. Sowohl die Deterministen, als die Freunde der Crusianischen Meinung, geben beyderseits dieses von Gott zu, und würden also, wenn dieses Freyheit heissen sollte, über die Freyheit Gottes nicht streitig seyn. Aber der Herr Doctor erfordert etwas ganz anders zur Freyheit; er will, daß freye Handlungen, freye Rathschlüsse durch eine gewisse Kraft der Freyheit wirklich werden, welche, vor dem Ursprunge des Entschlusses selbst, in keiner genauern Beziehung auf denselben, als auf sein Gegentheil stehe, und daß daher bey ganz gleichen Ursachen in mehrern Fällen, bald der Entschluß komme, bald ausbleibe, bald ein solcher, bald ein anderer Entschluß gefaßt werde. Es braucht zwar der Herr Herr Doctor solche deutliche Worte nicht, sondern behilft sich, wie die meisten Philosophen, mit Sätzen, worinnen die zwey-

deuti-

deutigen Worte, Möglich, Unmöglich, Nothwendig, Können, Nicht anders können, eine für die Untersuchung der Wahrheit schädliche Herrschaft haben. Ich glaube aber, daß ich (§ 97-103.) ein Mittel angewiesen habe, in dieser Untersuchung jene Wörter (bey deren Gebrauche man sich zu Tode denken und zu Tode disputiren kann) zu vermeiden. Mit einem Worte, ich verstehe entweder den Herrn Doctor nach vieljährigem Bestreben nicht, oder er lehret den Satz, daß die freyen Handlungen und Rathschlüsse aus unentscheidenden Ursachen stammen, so wie ich diesen Satz an dem angeführten Orte erkläret habe. Und wenn das ist, so begreife ich schlechterdings nicht, wie mit anschauender Erkenntniß (denn mit bloßen Worten läßt sich alles sagen) in der Crusianischen Bedeutung die Handlungen und Rathschlüsse Gottes dürfen frey genennet werden. Denn es ist ja offenbar, daß seine in der Zeit geschehenden Handlungen oder Wirkungen durch seinen ganzen ewigen Rathschluß, der keinen Anfang hat, völlig, ja völlig entschieden seyn. Dieser Rathschluß selbst aber ist ewig ohne Anfang, und dem in seinem Verstande vorgestellten Muster gemäß; aber so ewig, als dieses Muster, und hat folglich weder entscheidende noch unentscheidende Ursachen. Wo bleibt hier Freyheit in der Crusianischen Bedeutung? (§ 164).

§ 187.

Unterdessen ist der Herr Doctor ein so eifriger Vertheidiger dieser Freyheit (aus den redlichsten Bewe

gungs-

gungsgründen) daß er glaubt, Gott hätte gar keinen guten und weisen Zweck gehabt, wenn er hätte eine Welt erschaffen wollen, worinnen alle Wirkungen aus entscheidenden Ursachen entstünden. Man muß wohl merken, wie weit sich die Bedeutung dieses Satzes des Herrn Doctors erstrecke. Es ist kein Specialsatz, worinnen aus dem Daseyn der vielen Uebel in unserer Welt geschlossen wird, daß es sich für einen am Bösen unschuldigen Gott nicht schicke, einen solchen durch entscheidende Ursachen fortschreitenden Zusammenhang der Dinge zu schaffen. Der Herr Doctor glaubt zwar auch dieses. Aber hierauf muß ich in demjenigen Theile antworten, der dem ganzen Publico gewidmet ist. Der Satz, welchen ich hier bestreite, ist viel allgemeiner, und behauptet, daß es der göttlichen Weisheit überhaupt zuwider sey, einen durch lauter entscheidende Ursachen fortschreitenden Zusammenhang der Dinge mit einem letzten Zwecke zu wollen. Der Herr Doctor will sagen: Es wäre der Weisheit Gottes sehr unanständig, so gar eine von allem Bösen befreyte Welt, worinnen durch lauter entscheidende Ursachen lauter Glückseligkeit herrscht, zu erschaffen, wenn auch eine solche Welt möglich wäre, das ist, wenn in dem göttlichen Verstande ein Urbild derselben vorgestellet würde. Die gesunde Vernunft wird gar nicht erwarten, daß man einen solchen Vorsatz dem höchsten Wesen sollte als unanständig beweisen können. Aber was läßt sich nicht mit Worten ausrichten, die eine beweisende Gestalt haben? Der Herr Doctor schließt aus dem wahren Satze, in welchem behauptet wird, daß ein Weiser

nichts

nichts vergebliches thue, und aus dem falschen Satze, worinnen behauptet wird, daß ein solcher Zusammenhang der Dinge vergeblich sey; ich sage, er schließt hieraus, daß die Erschaffung eines solchen Zusammenhanges mit der Weisheit Gottes streite. Ich mögte gerne, daß dieser redliche Lehrer und Freund der Wahrheit von neuem nachdächte, ob der Satz, den ich für falsch ausgebe, dadurch als wahr vorgestellet werde, wenn man sich erinnert, daß ein solcher Zusammenhang der Dinge vor seiner Schöpfung, gegen den Verstand Gottes kein ander Verhältniß habe, als nach der Schöpfung. Dieses hat zwar seine Richtigkeit, ist aber eben so wahr von einem jeden Zusammenhange der Dinge, den Gottes Verstand von Ewigkeit als gewiß erkennet. Ist es denn wohl vergeblich, eine grosse Anzahl von Glückseligkeiten wirklich zu machen. Existirt diese Glückseligkeit denn, wenn ihre Ursachen (sie mögen entscheidend oder unentscheidend seyn,) nicht erschaffen werden? Und wenn Gott sie nicht erschaffen will, denkt er denn ihre Existenz von Ewigkeit als wahr? Und wenn er sie nicht als wahr denkt, genießt denn seine ewige Güte, (daß ich so rede) des Vergnügens, das mit diesem Urbilde in seinem Verstande übereinkömmt? Die Sache scheint mir so klar, daß ich gewiß hoffe, der Herr Doctor werde seinen Vortrag in diesem Stücke ändern.

§ 188.

Dieselbe Hoffnung habe ich, in Ansehung desjenigen Satzes, woraus der Herr Doctor die Ewigkeit

der Strafen auch ohne Offenbarung hat erhärten wollen. Wären die Strafen nicht ewig, spricht der Herr Doctor, so würde einmal eine Zeit kommen, da es einerley wäre, ob Gott Gesetze gegeben oder nicht gegeben, ob die Unterthanen ste erfüllt oder nicht erfüllt hätten, alsdann würden seine Gesetze vergeblich seyn, welches sich für die höchste Weisheit nicht schicket; also sind die Strafen ewig. Es ist offenbar, der Beweis des Herrn Doctors setze voraus, daß durch Ausübung endlicher Strafen die Geisterwelt nicht in eine Ordnung, Uebereinstimmung und Tugend komme, worein sie ohne Gesetze und Strafen nicht gekommen wären. Dieß wird wohl kein menschlicher Verstand erweisen. Also ist es erlaubt, dieses wenigstens mit Vermuthung oder Zweifel zu bejahen; das ist, zu glauben, daß endliche göttliche Strafen die Geisterwelt in Ordnung bringen: und in diesem Falle hätten die endlichen Strafen die herrlichsten Wirkungen, welche ewig währen, und die Existenz dieser Strafen wäre weder dem Schöpfer, noch den Unterthanen, jemals einerley mit der Nichtexistenz derselben. Ueberdem läßt sich ja auch denken, daß durch jede ausgestandene Strafe, durch jeden Mangel nicht verdienter Belohnung, der Fortgang eines jeden Geschöpfes an Glückseligkeit auf ewig verzögert werde. Wann wird es alsdann einerley seyn, das Gesetz erfüllt oder nicht erfüllt zu haben?

§189.

§ 189.

Ich übergehe hier diejenigen Sätze des Herrn Doctors, davon ich die Gegenmeinung in dem Theile für das allgemeine Publicum behaupten muß. Ueberhaupt aber weiß ich die Klage über die Entfernung der Philosophen von dem rechten Wege der Erkenntniß Gottes, und über die erkünstelten Scheinbeweise nicht genug zu wiederholen. Wie hat nicht der Herr von Maupertuis auf den analogischen Beweis des Daseyns Gottes aus dem zweckmäßigen Ansehen der Dinge geschimpft, und was hat er denn selbst für einen Beweis erfunden? Das Gesetz der Sparsamkeit oder der geringsten Wirkung, welches bey einer veränderten Bewegung und Ruhe Statt finden soll. Wäre dieses ein Beweis Gottes, so wäre er doch sehr ungemeinnützig, weil ein ziemlicher Grad der mathematischen Wissenschaft dazu gehört, dieses Gesetz zu zu verstehen. Herr Maupertuis setzt also voraus, daß Niemand, als ein Mathematikus, zur Erkenntniß Gottes kommen könne. Uebrigens wissen die Geübten, daß dieses Gesetz der Sparsamkeit nichts anders sey, als eine mathematische Folgerung aus andern längst bekannten Gesetzen der Bewegung und aus einer ziemlich willkührlichen Definition der Wirkung, bey dem abwechselnden Zustande der Körper. Kurz zu sagen, das Gesetz der Sparsamkeit ist nichts, als ein allgemeiner Name oder ein Universalbegriff aller bisher bekannten Gesetze von der Bewegung. Was ist das für ein Beweis für die Gottheit? Mögen doch die

Veränderungen geschehen, entweder mit der kleinstmöglichen oder mit der größtmöglichen Wirkung; folgt daraus wohl (ohne Voraussetzung der Wahrheiten, durch welche das Daseyn Gottes schon an sich bewiesen wird,) folgt daraus wohl, sage ich, das Daseyn einer einzigen ersten Ursache, ihr Verstand und ihre Güte? Keinesweges. Man ist zwar schuldig, für den Herrn von Maupertuis grosse Achtung zu haben; aber man hat noch eine grössere Pflicht, eine solche schädliche Künsteley mit einem durchdringenden Tadel zu belegen.

§ 190.

Es ist von der Unendlichkeit der Zahlengrösse (§ 83.) gehandelt worden. Und daraus erhellet, daß allerdings unter zwey unendlichen Zahlen eine grösser seyn kann, als die andere. Man stelle sich z. E. vor, daß in einer unaufhörlichen Zeit, alle Stunde eine Veränderung aus der Classe A, alle Viertelstunde eine Veränderung aus der Classe B geschehe. Wegen der unaufhörlichen Fortschreitung ist die Zahl der Dinge sowohl aus dieser als aus jener Classe unendlich. Aber der Dinge B werden doch mehr seyn, als der Dinge A. Eben so ist es mit der unendlichen Fortdauer der Zeit. Gestern ging eine unendliche Zeit an. Heute wird auch eine unendliche angefangen. Jene ist grösser als diese; aber beyde unendlich. Von der Unendlichkeit des Raums oder der Ausdehnung, muß man schlechterdings nicht reden (§ 155.). Von der Unendlichkeit der Dauer ist (§ 159. 166.) zur Genüge

nüge gesagt. Es ist also von der Unendlichkeit nichts übrig, als in soferne man gleichsam von der Unendlichkeit des Grades redet (§ 120.), das ist, von einer unendlichen Macht, Weisheit und Güte. Da die Unendlichkeit in dieser Bedeutung der höchsterdenkliche Grad ist; so versteht es sich von selbst, daß eine in diesem Verstande unendliche Eigenschaft nicht zunimmt, und wer wollte wohl denken, daß sie abnähme, wenn er erwegt, wie ehrerbiethig er von dem unendlichen Wesen zu denken verbunden ist? Aber der Herr Baron von Wolf hat dieses auf eine mathematische Art zeigen wollen. Sein Schluß ist folgender: Das Wesen der Dinge ist unveränderlich, ewig und nothwendig. Nebst dem Wesen hat ein Ding nichts, als etwa seine Schranken. Nur die Schranken können veränderlich seyn. Was also keine Schranken hat, ist unveränderlich. Das Unendliche hat keine Schranken; folglich kömmt ihm die Unveränderlichkeit zu. Was unveränderlich ist, das ist und hat alles auf einmal, was es seyn und haben kann. Also ist dieses auch von dem unendlichen Wesen zu denken, es ist und hat alles auf einmal, was es seyn und haben kann. Ein grosser Theil der philosophischen Welt hat sich fast gefreut, da dieser Beweis von dem Aufeinmalseyn und von der Unveränderlichkeit des Unendlichen ist erfunden worden. Es ist aber nichts anders, als ein Wortspiel. Denn so nothwen-

dig, ewig und unveränderlich das Wesen eines Dinges ist, so nothwendig, unveränderlich und ewig dürfen wir auch (wenn es uns beliebt, unverständlich zu reden) seine einmal bekannten Schranken nennen (§ 171.). Und wenn man von der unendlichen Dauer sagt, daß sie auf einmal sey, so braucht man (§ 165.) eine sehr widersinnige Redensart. Mit dem Tadel dieses Wortspieles, will ich die Betrachtung über die abstracten Wahrheiten und Irrthümer beschliessen, weil das Uebrige, was diesen Titel führen könnte, in demjenigen Theile abgehandelt ist, den ich dem ganzen denkenden Publico gewidmet habe. Ich endige mit Freuden eine Arbeit, welche, so nöthig als sie ist, dennoch höchst ekelhaft und verdrießlich war. Denn welchem Freunde der Wahrheit und des menschlichen Geschlechts kann es angenehm seyn, denjenigen Theil der Menschen, dessen Amt und Verrichtungen im Ausdenken und im Vortrage der Wahrheit besteht, und unter denselben auch diejenigen, die wegen einiger Erfindungen und Arbeiten grosse Hochachtung verdienen, von recht wunderlichen Irrthümern belastigt und von verwirrenden Methoden eingenommen zu sehen?

Was helfen uns zuletzt der Weisheit wahre Lehren,
Wenn philosophscher Wahn sich schämet, sie zu hören?

Fragen

Fragen

zur Wiederholung des Vortrags im zweyten Bande der Philalethie.

Anm. Die Zahl bezeichnet den Paragraphen.

Erste Betrachtung, von den verschiedenen Denkarten der Menschen.

§ 1. Gebt Exempel von Dingen, die von unserer Vorstellungskraft äusserlich oder innerlich vernommen werden?

2. Wie nennt ihr das Vermögen, äusserlich zu vernehmen?

3. Giebt es ganz gewiß nicht mehr Sinnesarten, als die bekannten fünf?

4. Wie nennt ihr das Vermögen, innerlich zu empfinden?

5. Welche drey Dinge sind bey dem äusserlichen Vernehmen zu merken?

Welches ist das allgemeine Werkzeug des sinnlichen Vernehmens?

6. Welches ist der gebräuchliche Name unserer Vorstellungskraft? Antwort: Der Verstand.

Ist es ausgemacht, daß der Verstand ohne die bekannten sinnlichen Werkzeuge äusserlich nichts vernehmen kann?

7. Nennet einige der vornehmsten innerlichen Gegenstände?

7. Dürfen wir vermuthen, daß unser Körper zum innerlichen Empfinden unentbehrlich sey?
8. Vernehmen wir alles Aeusserliche und Innerliche, was da ist?
9. Was urtheilt ihr von der innerlichen Empfindung der Thiere?
10. Wie kann man die innerliche Empfindung kürzer nennen? Antwort: Das Selbstgefühl.
Wodurch haben einige unser innerliches Thun zu erklären geglaubt? Antw. Durch eine Erschütterung der Fibern.
Wie wollt ihr antworten, wenn jemand Denken und Wollen für Bewegung ausgiebt?
11. Dürft ihr die Frage, was Denken und Wollen sey, beantworten?
12. Wie nennt ihr das Vermögen, in vorige Gedanken zurück zu schauen?
Gebt Exempel von der Gedächtnißregel der Aehnlichkeit?
Gebt Exempel von der Gedächtnißregel der Ordnung?
13. Was schließt ihr aus der Aufbewahrung unserer Ideen, auch durch die Zeit des Schlafes, von unserm denkenden Wesen?
14. Sind der Ideen unsers Verstandes viel oder wenig?
15. Welche sind die fünf Ursachen eines vorzüglich bemerkten sinnlichen Vernehmens?
Hat man auch im Schlafe einige sinnliche Eindrücke?
16. Wie nennt man die vorzügliche Stärke einer Vorstellung vor den andern?
Ist die Aufmerksamkeit allezeit vorsetzlich?
17. Wie erscheint eine durch das Gedächtniß wiederholte Idee, wenn sie beym Ursprunge stark war?
Ist eine itzund schwache Idee recht geschickt, den Lauf der Gedanken zu bestimmen, oder die starke Wiederholung voriger Ideen zu veranlassen?
Was geschicht, wenn eine Idee in langer Zwischenzeit nicht wiederholt wird?
18. Woher kann man zuweilen den Faden des Laufs seiner Gedanken nicht finden?
19. Vermag unser Verstand vieles auf einmal stark zu denken?

20. Nach welcher Gedächtnißregel übt sich am meisten das historische Gedächtniß?
Was will man mit dem Ruhme einer lebhaften Einbildungskraft sagen?
Welchen Personen ist die lebhafte Einbildungskraft am nöthigsten?
Warum sind die dem Wahren ähnliche Erdichtungen am besten?

21. Beschreibt einen wilden Lauf des Gedächtnisses?
Welche Gelehrte bedürfen am meisten nach der Regel der Aehnlichkeit zu denken?

22. Beschreibt die Weitläuftigkeit, die Treue und die Geschwindigkeit des Gedächtnisses?
Gebt Exempel von wunderbaren Gedächtnißkräften?

23. Was urtheilt ihr von denen, die einige Zwischenjahre ihres Lebens vergessen haben sollen, imgleichen von den Wundergeschichten der Nachtwanderer?

24. Was ist bey dem vorsetzlichen Besinnen zu thun?
Wodurch könnte das wörtliche Memoriren entbehrlicher werden?
Worinnen besteht das Real-Memoriren?

25. Was hat man für Pflichten, in Ansehung des Laufs der Gedanken?

26. Warum schreibt man den Thieren zwar Gedächtniß, aber nicht Erinnerung zu?

27. Beschreibt die Ideen-bildende Kraft und ihr Werk?
Wann heissen die Chimären falsche Einbildungen?
Wann heissen die von uns selbst gebildeten Ideen Erfindungen oder Erdichtungen?
Wann sind die Erdichtungen überflüßig?

28. Was bedeutet es, an einen Gegenstaud mit Reflexion denken?

29. Wie verhält sich unsere Natur gegen die Reflexion?
Was urtheilt ihr von der Reflexion der Thiere und der in Wildniß lebenden Menschen?

30. Wie kann man einen Gegenstand nennen, über den man oft reflectirt hat? Antwort: Eine durchgedachte Sache.

31. Was will man sagen mit dem Worte Begriff oder abstracte Idee?

Was ist die Abstraction?
Giebt es Grade der Abstraction?
Was ist für ein Unterschied unter sinnlichen und abstracten Ideen?
Was heißt abstract reden und schreiben?

32. Was ist eine Beschaffenheit oder Qualität?
Was ist ein Subject?
33. Sind alle Qualitäten ganz sonderbar?
34. Was sind einseitige oder absolute Beschaffenheiten?
Gebt Exempel von relativen Beschaffenheiten oder Verhältnissen!
Was heißt eine Sache zur andern referiren?
Welche Sachen beziehen sich auf einander?
35. Welche Dinge bekommen einerley Namen?
36. Welche Beschaffenheiten abstrahiren wir am leichtesten?
37. Wie denken wir eine ganze Gattung?
Welche Dinge stehen unter der Gattung?
38. Welche Denkart von der Gattung heißt durchgängig? welche vereinigend?
Was ist ein Universalbegriff?
39. Welche Gattungen denken wir früher, die umschränkten oder die unumschränkten?
Was hat man von der Reflexion, Abstraction und den Universalbegriffen der Thiere zu denken?
40. Welche Universalbegriffe sind feststehend?
In welcher Wissenschaft kommen sie am meisten vor?
Wo sind die Universalbegriffe mehrentheils etwas schwankend?
Was ist von der mathematischen Lehrart zu halten, wenn die Universalbegriffe schwankend sind?
41. Gebt viele Exempel von schwankenden Gattungen oder Universalbegriffen?
Wie macht der häufige Gebrauch der Wörter die Gattungen schwankend?
Wie geschicht eben dieses durch eine und andere seltene Verschiedenheit solcher Dinge, die vielen auf mannigfaltige Art ähnlich sind?

Warum sind die Namen derer Beschaffenheiten, die aus Graden bestehen, mehrentheils schwankend?

Was thut die beständige Abwechselung der Dinge zur Verhinderung des Festsetzens der Gattungen?

42. Was nennen die Gelehrten eine Substanz oder ein für sich bestehendes und vollständiges Wesen?

43. Machen wir uns einen solchen Begriff von der Substanz, daß sie zu ihrem Daseyn keines andern Wesens bedürfe?

Welcher unglückliche Mann hat sich durch Mißdeutung dieses Satzes zu abscheulichen Irrthümern verleiten lassen?

Welche affectirte Lehrart hat Spinoza gebraucht?

Warum schaden überflüßige Widerlegungen?

Wodurch wird der practische Verstand eines Philosophirenden sehr verdorben?

44. Welche Handlung des Verstandes heißt urtheilen?

Was ist ein Satz?

Sagt die andern Gattungen der Sätze nebst den bejahenden!

45. Lassen sich auch die nicht bejahenden Sätze bejahen oder bestätigen?

Wie nennt man die Bestätigung eines Satzes auch sonst? Antwort: Ein Glauben, ein Fürwahrhalten, ein Wissen.

Wie wollen einige Lehrer die Bedeutung des Worts Wissen, einschränken?

Weiß der Algebraist die Richtigkeit seiner Calculation, ohne aus der Erwartung des Aehnlichen oder Gewöhnlichen zu schliessen?

46. Wovon fängt das Urtheil oder der Satz an?

Wozu schreitet der urtheilende Verstand von dem Subjecte fort?

Was ist ein vorherbestimmter Begriff?

Welches Zeichen ist die Copula?

47. Was haben unsre ersten Sätze mehrentheils für Subjecte?

Sagt den Unterschied des rhetorischen und grammaticalischen Subjects!

Gebt Exempel von Sätzen, die in der Hauptsache gleichgültig sind!

Sind die so gleichgültigen Sätze vollkommen gleichgültig?

Muß man bey gleichgültigscheinenden Wörtern nicht auf die Nebengedanken sehen?

48. Bestätigen wir nur die sinnlichen Erfahrungen und die innerlichen Empfindungen durch unmittelbaren Beyfall ohne Beyhülfe anderer Sätze?

Gebt Exempel von Grundsätzen!

49. Was ist ein Postulatum, und zu welchen Sätzen rechnet man es?

Was ist eine Erklärung, und zu welchen Sätzen rechnet man sie?

Welche Erklärungen heissen Definitionen?

Muß der erklärende Zusatz nur eine einzige Idee erwecken?

Was muß man von dem erklärenden Zusatz erwarten dürfen?

Welche Wortspiele werden oft an statt der Definitionen gebraucht?

Beurtheilt einige gewöhnliche Definitionen von der Existenz, dem Schmerz, der Lust, der Vollkommenheit und der Philosophie.

50. Was bedeutet das Wort Universalsatz?

Sind alle Universalsätze Grundsätze?

Sind nicht die nützlichsten Universalsätze allgemeine analogische Erfahrungen?

Welche Sätze könnte man Instructionen heissen?

Welche Instructionen sind Zeugniße?

Sind nicht Instructionen oft sehr nüzliche Universalsätze?

51. Welche Verbindung ist zwischen Beweis und Folgerungen?

Welche Fortschreitung des Verstandes heißt schliessen oder schlußmäßig urthrilen?

Was heißt bey dem Schliessen die Schlußmaterie und Schlußform?

52. Wieviel Beweise gehören zu einem einfachen Schlusse?
Was nützen die gedankenreichen Sätze?
Wie allgemein versteht man das Wort Beyfall in dem Unterrichte von Schlüssen?
Nennt man alle Schlüße Syllogismen?
Was ist ein verstümmelter Schluß?
Wann urtheilen wir durch eine Kette von Schlüssen?

53. Schliessen wir allemal, wann wir die Schlußmaterie haben?
Was ist zu thun, wenn man der möglichen Ueberzeugung durch einen sehr zusammengesetzten Beweis nicht verfehlen will?
Muß man den grossen Haufen durch eine Kette von Schlüssen geschwind zu sich ziehen?
Wann sind die geschwinden Kettenbeweise am unnützlichsten?
Worauf beruht gemeiniglich die Kraft eines an sich nichts wirkenden Beweises?
Welche Prediger sind oft mit ihrem Beweise bey dem grossen Publico am glücklichsten?
Welches Maaß des Vortrags in den Beweisen muß man beobachten?

54. Warum wirkt einerley Vortrag bey vielen nicht einerley?
Wie muß sich der Lehrer nach dem Verstands-Character richten?
Wie muß er sich gegen seltne Charactere verhalten?
Muß ein verständiger Lehrer nur in öffentlichen Reden und Schriften lehren?
Welchen ist die schädliche Verschiedenheit der Verstands-Charactere vornehmlich anzurechnen?

55. Beschreibt, wie man eine Sprache verstehen lerne?
Wie weise verfahren dabey Mütter und Ammen?
Was wäre von den Schullehrern zu wünschen?
Welche Klage ist gerecht über die Methode der lateinischen Sprache?

56. Beschreibt, wie das Vermögen zu reden erworben werde?
Gebt ein Gleichniß, wie die Wörter zu Beförderung der Gedanken nützen?
Welcher Trieb der Nachahmung befördert die Sprachfähigkeit?
Wie wird sie von den Müttern befördert?
Sagen die Kinder nicht Wörter und Sätze, ehe sie dieselben verstehen?

57. Durch welche neue Kunst wird die Sprache noch brauchbarer?
Läßt sich nicht schon ein Unterricht geben, ehe die Kinder die Sachen zu verstehen fähig sind?
Was hat man von dieser vorläufigen Worterkenntnis zu urtheilen?

58. Welche Wörter muß man ohne besondere Noth nicht gebrauchen?
Was ist von den gleichgültigen Wörtern zu merken?
Gebt Exempel von gemisbrauchten Redensarten?
Gebt Exempel von vieldeutigen Wörtern?
Wie muß man die nachdrücklichen Redensarten mit den Gedanken erschöpfen?
Sagt die güldne Hauptregel aller Interprätation und Rhetorik?

59. Worin besteht die Klarheit unserer sinnlichen Vernehmungen?
Wie heißt ein geringerer Grad der Klarheit in Vergleichung mit dem höhern?
Wann heißt die sinnliche Vernehmung nicht nur klar, sondern auch deutlich?
Wie heißt ein geringerer Grad der Deutlichkeit, in Vergleichung mit dem höhern?
Findet die Klarheit und Dunkelheit, die Deutlichkeit und Undeutlichkeit auch bey dem Verständniße der Redensarten Statt?
Wann heissen unsre abstracte Erkenntniße klar?
Welche Begriffe lassen sich nur durch das Bewußtseyn ihrer Entstehungsart deutlich machen?

Ist diese einfache Deutlichkeit von der durchdringenden Deutlichkeit unterschieden?

60. Wann ist die Deutlichkeit des Begriffs vollständig?

Ist ein vollständiger Begriff und eine Definition ganz einerley?

Saget die Vorzüge der deutlichen Erkenntniß?

Welches ist das Zeichen der Deutlichkeit bey uns selbst?

Welches ist das Zeichen der Deutlichkeit bey andern?

Erweckt nicht oft die Unfähigkeit zu einem guten Ausdrucke den Schein der Undeutlichkeit in der Erkenntniß?

Hat das Publicum so wenige deutliche Begriffe, als sich die Gelehrten vorstellen?

Ist es nicht oft ein Fehler, durch Definitionen Deutlichkeit zu suchen?

Welchen ist die Deutlichkeit der Begriffe am nöthigsten?

Welche Art der Deutlichkeit wird von einigen Philosophen am meisten versäumt?

Was will man gemeiniglich durch die Frage: Was ist es, wissen?

Giebt es nicht deutliche Erkenntniße, wobey diese Frage doch unbeantwortlich ist?

Ist die Deutlichkeit unserer Erkenntniß allemal wirksam?

61. Welche Erkenntnißart ist am meisten symbolisch, und am wenigsten anschauend?

Wodurch befördern wir das bessere Anschauen unserer Erkenntniß?

Gebt Exempel von Erkenntnissen, wobey das Anschauen in manchem Grade fehlt?

62. Was heißt Wahrheit in der gemeinen Bedeutung?

Was heißt Wahrheit oder Zuverläßigkeit, oder Gewißheit in der vorzüglichen, aber ordentlichen Bedeutung?

63. Gebt Exempel von unstreitigen Wahrheiten?

Ist das Zeichen der Wahrheit gut ausgedrückt, wenn man es die Uebereinstimmung unserer Gedanken und Worte mit den Sachen nennt?

Sind

Sind nicht die Erfahrungen und Grundsätze in einer andern Bedeutung wahr, als die andern wahren Erkenntniße?

64. Was ist die Wahrscheinlichkeit in der gemeinen Bedeutung?

Was ist Wahrscheinlichkeit in der vorzüglichen Bedeutung?

Sind nicht sehr viele Erkenntniße nur wahrscheinlich?

Erwächst nicht durch viele übereinstimmende Vermuthung die Erkenntniß der Wahrheit?

65. Welche Wahrheiten sind in einer seltenen Bedeutung wahr?

Könnte man nicht fast alle andre Wahrheiten, durch willkührliche Erdichtung unerhörter Dinge, einigen Ausnahmen unterwerfen?

66. Sind die in seltener Bedeutung wahren Sätze irgend etwas nütz, ausser der Verbindung mit solchen, die nur ordentlicher Weise wahr sind?

67. Muß man die ordentlichen Wahrheiten ungewiß nennen?

Wie würde durch solche widersinnige Redensart eine redliche Ehefrau beschimpft?

Zu welchen Einwürfen gegen die Gewißheit der Offenbarung giebt sie Gelegenheit?

68. Von welcher Schlußart reden die meisten Vernunftlehrer verächtlich?

Unter welcher Masque bedienen sie sich doch eben dieser analogischen Schlußart?

Ist die Wahrscheinlichkeit gut erklärt durch einigen Mangel an der Erkenntniß des zureichenden Grundes?

Ist die Wahrscheinlichkeit gut erklärt durch eine Einsicht in die Uebereinstimmung nicht mit dem Wesen, sondern mit den Umständen?

Hat man sich der analogischen Denkart, wegen der Aehnlichkeit mit den Thieren zu schämen?

69. Sagt die Bedeutung des Wortes Urtheilskraft. Beschreibet die Scharfsinnigkeit, die Geschwindigkeit,

die Richtigkeit und die Gründlichkeit dieses Vermögens?

Beschreibt auch die Gegenwart des Geistes?

Imgleichen die anhaltende Arbeitsamkeit des urtheilenden Nachdenkens?

Welche Verstandesfertigkeit nennet man Witz?

Wann braucht man lieber den Ausdruck: Ein geschwinder Verstand?

Ist Witz und Urtheilskraft einander mit Wahrheit entgegen zu setzen?

Unterscheidet den falschen von dem wahren Witze?

70. Welche werden die höhern Verstandeskräfte genannt?

Welche abstracte Idee gehört zu dem Bewußtseyn unserer selbst?

Wie wird die abstracte Idee von unserm Ich nach und nach verursacht?

Ist das Bewußtseyn unserer selbst immer wirksam?

Wie wolltet ihr antworten auf die Frage: Was euer Ich sey?

71. Warum schadet es, in den wichtigen Wahrheiten überflüßige Worte zu machen?

72. Wie pflegen einige Philosophen den Namen von unserm Bewußtseyn zu entadeln?

73. Was urtheilt ihr von dem Verstande der Thiere?

Welches ist die menschliche angebohrne Vernunft?

74. Welches ist die erworbene Vernunft, die zum überthierischen Umgange zureicht?

Was könnte man die bürgerliche Vernunft nennen?

Wie schwankend ist dieser Begriff?

Ist es gewiß, daß eine Anzahl weggesetzter Kinder zu überthierischer Sprache gelangen würden?

Welche Exempel widerlegen das Daseyn eines angebohrnen nicht erworbenen Gewissens im Menschen?

Was hat man von unsern ersten Stammeltern zu vermuthen?

75. Beschreibt einen Wahnsinnigen und Rasenden, auch die thierische Tollheit.

Welche sonderbare Dinge werden dabey angemerkt?
Warum sind alsdann die falschen Einbildungen sehr wirksam?
Ist es wahr, daß wir mit unserer Seele unbekannter als mit andern Dingen sind?

76. Ist die Seele oder der Körper unser Ich, unser einziges Ich?
77. Verlier ich ein Theil von mir, wenn ich ein Theil meiner Glieder verliere?
Folgt aus dem Tode des Leibes der Tod der Seele?
78. Welcher Theil des Leibes ist die Wohnung für die Seele?
79. Ist die Seele eine von dem sinnlichen Körper verschiedene Substanz?
Wie weiß man, daß sie einige Figur und Größe habe?
Darf sich die Seele schämen, einige mit dem Körper ähnliche Beschaffenheiten zu haben?
Läßt sich aus der unbekannten Figur und Grösse der Seele etwas nachtheiliges schliessen?
Ist ein räumliches Wesen zur längsten Dauer ungeschickt?

Zweyte Betrachtung über abstracte Wahrheiten und Irrthümer.

80. Ueber welche abstracte Begriffe müssen wir Betrachtungen anstellen, um unsre Erkenntniß von einigen Irrthümern der Philosophen zu reinigen?
81. Was sagt man Falsches von der räumlichen Größe oder Ausdehnung?
Welche Deutlichkeit leidet dieser Begriff?
Ist der Begriff von dem verhältnißmäßigen Ort zu definiren?
Um welcher Ausdehnung willen denkt man einen Körper als Körper?
Ist in dem Begriffe vom Körper der Begriff von Theilen enthalten?

Sind

Sind die Linien, Seiten, oder Flächen Theile des Körpers?

Wie muß sich die Grössenart des Theils zu der Grössenart des Ganzen verhalten?

Enthält der Begriff vom Körper den Begriff einer geschehenen Zusammensetzung und einer bevorstehenden Theilung oder Theilbarkeit?

Warum darf der Philosoph die Wörter Grösse und Ausdehnung nicht nach Belieben definiren?

82. Was bedeutet das Wort Raum, wenn man ihm einen Körper zuschreibt?

Ist es eine widersinnige Redensart, die Theile des Totalraums entweder voll oder leer zu nennen?

Ist der Raum ein substanzielles Behältniß der Dinge?

Welche bekannte Definition des Raums ist verwerflich?

83. Sagt, welche Zahl man endlich nennen dürfe?

Welcher Dinge Zahl ist nicht unendlich?

Was urtheilt ihr von dem unendlich Kleinen und unendlich Grossen der Mathematiker?

84. Beweist, daß ursprünglich einfache Körper oder Elemente seyn müssen?

Beweist, daß, auch in Ansehung der Unzertrennlichkeit, Elemente da sind!

85. Was verlangt man zuweilen für ein philosophisches Glaubensbekenntniß von der Seele?

Warum schilt man einige als Materialisten mit Unrecht?

Mit welchem Worte liesse sich dieses Scheltwort erwidern?

Haben die meisten unter den Lehrern der Unsterblichkeit der Seele an ihre punktmäßige Einfachheit gedacht?

Wodurch wird diese an sich unnütze Untersuchung wichtig?

86. Welches Wortspiel von dem Wesen der Seele und eines ausgedehnten Dinges hat man gebraucht, um die punctmäßige Einfachheit der Seele zu beweisen?

Hat man eine wahre Opposition des Denkens und der Ausdehnung erwiesen?
Wie ist es mit der Ausbreitung der Lehre von der Einfachheit der Seele zugegangen?

87. Wiederholt kürzlich die vorgetragenen Hauptlehren von der menschlichen Seele?

88. Unterscheidet die verschiedenen Bedeutungen der zweydeutigen Wörter, ein Geist, Körper, Materie und Seele?

89. Beschreibet die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie!
Zeigt, daß sie natürlicher Weise den Idealismus und Egoismus veranlasse!

90. Welche abstracte Lehre muß, um die Harmonie zu widerlegen, vorausgesetzt werden?

91. Zeigt, daß wir durch analogische Denkart zum Begriffe der Ursache und Wirkung kommen!
Bey welcher Gelegenheit kömmt diese Denkart am ofttesten vor?
Ist der Satz, daß alles seine Ursache habe, ein Grundsatz?

92. Wie lernen wir den Hauptsatz von den Ursachen annehmen?
Hat man auch Nutzen von allgemeinen Wahrheiten, die man durch die Autorität glaubt?

93. Warum läßt sich etwas niemals bloß als Ursache, mit Leugnung anderer Beschaffenheiten, denken?
Sagt, wozu die Nominalkräfte in Wissenschaften brauchbar sind!

94. Wie verhalten sich Kraft und Wirkung in Ansehung der Zeit?
Ist Kraft eine Substanz?

95. Was nennt man Actionen?
Giebt es ganz unthätige Substanzen?
Hätte ihr Daseyn gar keine Folgen?

95. Welche Handlung heißt ein Bestreben?
Sagt die zwey Gattungen der Hindernisse?
Was bedeutet das Wort Leiden?
Was das Wort Gegenstand?
Geschicht keine Handlung ohne Gegenstand?
Was will man mit den Worten sagen: aus nichts wird nichts?
Was ist die Fähigkeit oder Geschicklichkeit?

96. Was bedeutet die Frage Wie? bey vorausgesetzten Ursachen?
Sagt die Regel von der abzuweisenden Frage!
Ist die Erkenntniß von der Ursache abhänglich von der Frage Wie?

97. Beschreibt den Unterschied der entscheidenden und unentscheidenden Ursache?
Nennt man eine verhinderte Ursache zureichend?
Sagt den Hauptsatz von der entscheidenden Ursache!
Erklärt diesen Ausdruck durch eine Erdichtung!

98. Läßtsich der Hauptsatz von den entscheidenden Ursachen oder sein Gegentheil durch Exempel beweisen?

99. Beweiset den Hauptsatz von der entscheidenden Ursache analogisch!

100. Streitet die natürliche Religion mit diesem Satze?
Welche Wahrheiten sollen nach Einiger Meynung damit streiten?
Sind, die ihn annehmen, Fatalisten; die ihn verwerfen, Epicuräer?

101. Sagt den Hauptsatz von der einförmigen Ursache!
Beweiset denselben analogisch!

102. Beweiset, daß derjenige, welcher die freyen Handlungen aus unentscheidenden Gründen herleitet, keinen vernünftigen Antrieb hätte, die Bewegungsgründe zu untersuchen!

103. Beweiset, wie der Satz von der einförmigen Ursache die Untersuchung anspornе!
Sind die Sätze von der vollständigsten Regelmäßigkeit der Folgen unnütze Speculationen?
104. Muß man diese Sätze durch die natürliche Religion bestreiten?
Giebt es auch in der Praxis nicht unentscheidende Ursachen, und solche Wirkungen, die aus vielförmigen Ursachen kommen?
105. Was pflegt man aus der natürlichen Religion gegen die Sätze von der entscheidenden und einförmigen Ursache einzuwenden?
106. Welches Wollen ist ein Zweck oder eine Absicht?
Werden alle Mittel später, als ihr Zweck, gewollt?
Hat das Ewige, das ohne Anfang ist, einen Grund?
107. Welches ist der Hauptsatz von der verständigen Ursache?
Wie wichtig ist dieser Satz?
Was ist von den übrigen Beweisen der Existenz Gottes aus der Vernunft zu halten?
Kommen wir durch Vernunft oder Instruction zur Erkenntniß Gottes?
Ist es zu verwundern, daß sich die Meinung von der Beweiskraft falscher Beweise für die Existenz Gottes, unter uns ausbreite und erhalte?
Welches Ueberzeugungsmittel vom Daseyn Gottes nennt man gemeiniglich ein innerlich Gefühl des göttlichen Daseyns?
108. Wovon hat man die Ursachen zu unterscheiden?
109. Wie entdeckt man, daß etwas nicht zur Ursache gehöre?
110. Läßt sich zuweilen bey dem ersten Exempel einer Begebenheit schliessen, welches ihre Ursache sey?
111. Welche beyden Mittel brauchen die Gelehrten, um natürliche Ursachen zu untersuchen?

112. Wann scheint Ursache und Wirkung zugleich zu entstehen?

113. Bringt das Aufhören der Ursache allemal das Aufhören der Wirkung mit sich?

114. Giebt es nur mechanische oder auch physicalische Ursachen?

115. Was ist von Hypothesen zu halten?

116. Muß man sich in Untersuchung der Ursachen auf die Allmacht Gottes berufen?

Gebt die rechte Idee von einem göttlichen Wunderwerke!

Ist es bey einem solchen Wunderwerke ausgemacht, daß es alle Kräfte der Natur übersteige?

Gebt ein Exempel von einem göttlichen Wunderwerke?

Welches Wortspieles bedient man sich, um zu beweisen, daß Niemand, als der Unendliche, etwas schaffen könne?

117. Wie schwankend ist der Begriff vom Natürlichen und Uebernatürlichen?

Welche Beweise werden dadurch schwach?

118. Von welchen körperlichen Begebenheiten müssen wir die Ursachen nicht in geistigen Handlungen suchen?

119. Warum irren sich viele, wenn sie etwas für übermenschlich halten?

Gebt doch Exempel von Dingen, die man für übermenschlich halten müßte!

120. Welche Grössenart nennt man einen Grad?

Sind alle Beschaffenheiten gradenmäßig?

Warum haben wir von einem hohen, niedrigen oder mittlern Grade eine sehr schwankende Erkenntniß?

Warum sind die Vergleichungen der Dinge sehr unentscheidend?

121. Warum muß man nicht sagen, daß die Ursache allemal am Grade gleich sey der Wirkung?

Ist alles, was in der Wirkung ist, auch in der Ursache?

121. Ist eine Gleichheit zwischen der vollständigen Ursache und ihrer Wirkung?

122. Sind vereinigte Ursachen allemal fähig, die Summe der getrennten Wirkungen hervorzubringen?

123. Ist es ein sehr brauchbarer Satz, daß die Natur ohne Sprung den kürzesten Weg gehe?

124. Welche Reflexionen sind vornemlich der Anlaß, um zu den Begriffen von der Ursache und Wirkung zu kommen?

Was folgt daraus wider die Harmonisten?

125. Muß man die wirksame Verbindung des Leibes und der Seele leugnen, weil die Frage, Wie? dabey unbeantwortlich ist?

126. Ist die Bewegung der Substanz der Seele nicht etwa die Zwischenursache bey dieser Verbindung?

Ist es wahr, daß alle Bewegung durch einen Stoß geschehe?

Traget den scientifischen Beweis der Harmouisten vor!

Widerleget denselben!

Beurtheilet das grosse Genie, welches die Harmonie und Monadenlehre erfunden hat!

Zeiget, daß die ordentliche Vernunft seine Sätze nicht verstehe!

127. Zeiger, daß die Meinung von der Harmonie ein ganz natürlicher Anlaß der Idealisterey und des Egoismus sey!

128. Welche Vorsichtigkeit muß man bey seinen sinnlichen Vernehmungen beobachten?

Welche Gedanken können ihrer Natur nach keine sinnliche Vernehmungen seyn?

Gebt Exempel von Schlüssen, die sinnliche Vernehmungen scheinen!

Welche Umstände machen es sehr zuverläßig, daß man in den Urtheilen von dem sinnlichen Vernehmen nicht irre?

128. Ist es nöthig, daß allemal alle und jede Charactere wahrer sinnlicher Vernehmungen zusammen da sind?
Welche Zustände machen unsere vermeintliche sinnliche Vernehmungen verdächtig?

129. Welche neue Vorsichtigkeit muß gebraucht werden, wenn diese Erinnerungen unserer vorigen Erfahrungen glaubwürdig seyn sollen?

130. Was muß noch ferner hinzukommen, wenn die erzählte Erfahrung glaubwürdig seyn soll?

131. Läßt sich das Nichtseyn der Dinge sinnlich vernehmen?

132. Sind nicht alle Menschen einig, daß die innerlichen Gegenstände existiren?
Fühlt man nicht eben den unmittelbaren Beyfall für die Existenz der äusserlichen Gegenstände?
Unterscheiden wir nicht offenbar äusserliche Vernehmungen von innerlichen Empfindungen?
Was müßten die äusserlichen Wahrnehmungen, wenn sie allesammt Einbildungen wären, zum Grunde haben?
Ist der Begriff von Phantasien nicht verschieden, von dem Begriffe, den wir uns von sinnlichen Wahrnehmungen machen?
Hat man mehr Ursache, die innerlichen Empfindungen als die äusserlichen Wahrnehmungen für Grundideen zu halten?
Hat man mehr Ursache, die sinnlichen Wahrnehmungen von den innerlichen Empfindungen, als diese von jenen herzuleiten?
Welche sind also die zwey ursprünglichen Classen der Gedanken?
Ist es ein Schutz der Idealisten, wenn sie sagen, daß, falls auch alles Einbildung seyn sollte, unsre Gedanken doch eben dieselben wären?

133. Welches ist der wahre Gebrauch des Worts, Erscheinung oder Phänomenon?
Welcher Gebrauch dieses Worts ist affectirt oder in einem Irrthume gegründet?

134. Welche Gleichheit und Ungleichheit ist zwischen den sinnlichen Wahrnehmungen verschiedener Menschen?

135. Welche Vorsichtigkeit ist nöthig in Ansehung der innerlichen Empfindung?
Gebt Exempel von Sätzen, denen wir unmittelbar Beyfall geben!
Welche Dinge können nicht innerlich empfunden werden?
Kann man die Wahrheit eines Satzes empfinden, welchen man nicht versteht?
Kann uns die Zweydeutigkeit der Wörter nicht zu Irrthümern leiten, deren Wahrheit wir unmittelbar zu glauben scheinen?
Scheint eine lange Gewohnheit etwas zu glauben, nicht zuweilen ein unmittelbarer Beyfall?
Ist dasjenige Verhältniß der Ideen da, welches wir unmittelbar empfinden?
Braucht ein Grundsatz eine Bestätigung durch den Beyfall der vernünftigen Welt?
Scheint es nicht, daß die Grundsätze, die keinen Beweis leiden, dennoch bewiesen werden?

136. Wie fehlerhaft erklärten Einige (vor dem Ursprunge der prästabilirten Harmonie) die Verbindung des Leibes und der Seele?
Hat die Meinung von der Harmonie nicht eben dieselben Fehler?
Warum ist die ausser ihrer Sphäre angebrachte mathematische Methode recht geschickt, den Verstand zu verblenden?

137. Saget das Resultat der Monadenlehre?

Wie muß sich das denkende Publicum dabey verhalten, wenn ungereimt scheinende Sätze auf eine so abstracte Art bewiesen werden, daß es den eigentlichen Fehler des Beweises nicht angeben noch benennen kann?

Ist nicht das Resultat der Monadenlehre etwas Ungereimt scheinendes?

138. Welches ist die erste und leichtste Wiederlegung der Monadenlehre?

Welches ist die abstractere Widerlegung derselben?

139. Saget, wie der Erfinder der Monaden durch Schlüsse zu seiner Meinung kam!

Wie weit hat diese Meinung einen unglücklichen Mann verleitet?

Zeigt den falschen Grund, worauf die Monadenlehre ruhet!

140. Beschreibt die Meinung wahrhaftiger Materialisten!

Ist ein lehrender Materialist nicht ein Criminal-Verbrecher?

Was hat man gegen seinen Mitbürger für ein Recht, wenn man unverdienter Weise förmlich des Materialismi beschuldiget wird?

Wie pflegen aber einige mit dem Worte, Materialist, zu spielen?

Wie sollte man also itzund einen wirklichen Materialisten nennen?

141. Sind es wahre Beweise der Harmonie, wenn man vorgiebt, daß alle Veränderung der Körper durch Bewegung geschehe, und daß in der Welt immer einerley Maaß der lebendigen Kräfte bleibe?

142. Welches ist der Hauptsatz von der allgemeinen Erfahrung?

Welches ist der Hauptsatz von der Wahrscheinlichkeit?

Welche Denkart ist nebst den Sinnen, ausser der Mathematik, die einzige Lehrerinn des menschlichen Geschlechts?

143. Wozu sind die Grundsätze, Definitionen und Demonstrationen nutz?

Welche ist die Regel von den widersinnigen Redensarten?

Ist nicht der bekannte Satz vom Widerspruch nur ein Theil dieser Regel?

Welche ist die Regel von der Aussicht in die Folgen?

Welches ist die allgemeine Regel von den Schlußformen?

144. Kam nicht der Erfinder der Monadenlehre durch einen unglücklichen analogischen Schluß auf seine Meinung?

Ist die gewöhnliche Demonstration der Unsterblichkeit nicht eine fehlerhafte Anwendung des analogischen Schlusses?

Welche Beweise der Unsterblichkeit bleiben der gesunden Vernunft ekelhaft?

145. Wie muß man den Einfall ansehen, ob vielleicht die Elemente zugleich Ideen haben, und zugleich Zwecke und Mittel Gottes sind?

146. Saget die acht Hauptregeln von den Kennzeichen der Wahrheit!

147. Gebt Exempel, daß die Regel von der zweckmäßigen Erkenntniß im gemeinen Leben beobachtet werde?

Zu welcher Sätze Bestätigung darf sie nicht angewendet werden?

Wenn bleiben die dadurch bestätigten Sätze nicht glaubwürdig?

Muß eine Regierung über eine grosse Gesellschaft nicht diese Regel befehlen?

148. Was ist eine allgemeine Regel der Wahrheit?

Wodurch muß man den Werth einer solchen Regel beweisen?

Fügt zu den acht Hauptregeln noch andere vier hinzu, welche eine Anwendung der Hauptregel der allgemeinen Erfahrung sind!

149. Welche muß im Streite weichen, die besondere oder allgemeine Erfahrung?

150. Giebt es auch allgemeine Erfahrungen, die in ihren Folgen mit einander streiten?

Gebt ein Exempel davon, in Ansehung der Sätze von dem Anfange und der Ursache jedes Dinges!

Warum muß der Satz von dem Anfange in diesem Streite weichen?

151. Streitet auch wohl eine allgemeine Erfahrung und ein glaubwürdiges Zeugniß?

In welchem Falle muß das Zeugniß vorgezogen werden?

152. Berechtiget uns eine nöthige Ausnahme, aus einer Erfahrung, zu mehrern Ausnahmen?

Welches ist ein guter Beweis der Einheit des ewigen Wesens?

Warum mußten diese Regeln von der menschlichen Erkenntniß in dieser abstracten Betrachtung abgehandelt werden?

153. Warum glauben viele, daß die Seele nur eine einzige Kraft haben müsse?

Was eignen einige der Seele für eine entsetzlich weite Vorstellungskraft zu?

154. Wie verstand Spinoza das Wort Welt?

Wie muß man es verstehen, wenn man Wortstreit vermeiden will?

Wie ist Welt und Weltsystem in unserm Vortrage unterschieden?

155. Beweiset, daß der Raum, den die Körper in der Welt erfüllen, endlich sey?

Ist es dem Begriffe der Gottheit gemäß, ihr einen unendlichen Raum beyzulegen?

Sagt einen falschen Beweis der Existenz Gottes aus dem sogenannten natürlichen Begriffe der unendlichen Dauer und Ausdehnung?

Wie müßten wir uns verhalten, wenn eine glaubwürdige Offenbahrung uns einer unendlichen Ausdehnung Gottes versicherte?

156. Schreitet der erfüllte Raum in seiner Grösse fort?

157. Sind leere Zwischenräume denkbar?

Ist ihre Wirklichkeit aus der Erfahrung zu erweisen?
Was ist ein ökonomisch leerer Raum.
Würden die Figuren keinen Grund haben, wenn nicht aller Raum voll wäre?
Folgt der leere Zwischenraum aus der Beweglichkeit der Körper?

158. Widerlegt die Definition, daß die Bewegung eine in eins fortgehende Veränderung des Orts sey?
Sagt die doppelte Bedeutung des Worts Veränderung!
Haben Anfang und Ende eines Dinges ihre Dauer?
Ist der Begriff der Bewegung zu definiren?
Ist der erste Begriff von der Bewegung relativ oder absolut?
Wie kommen wir zu dem Begriffe der absoluten Bewegung?
Ist alle Bewegung eine Relation, und kann sich keine einzelne Substanz bewegen?
Ist der Begriff vom Orte zu definiren?
Wie kommen wir zu dem Begriffe von einem absoluten Ort?
Ist die Bewegung eine bloße Einbildung oder Erscheinung?
Was ist die Ruhe?

159. Was ist die Dauer für eine Grösse?
Wie allgemein ist die Dauer?
Warum müssen wir ein einziges, und nur ein einziges Wesen, als ewig ohne Anfang daurend annehmen?

160. Dürfen wir an der ewigen Fortdauer ohne Ende bey demjenigen Wesen zweiflen, welches ohne Anfang ewig ist?
Warum glaubt ihr, daß alles Vergehende seine Wirkung oder seine Folgen habe?
Warum ist die zusammengesetzte Dauer der künftigen Dinge als unendlich anzunehmen?
Was läßt sich für eine verbindliche Versicherung von der Dauer unserer Seelen erweisen?

Ist es eine ungereimte Meinung, daß keine einzige einfache Substanz aufhöre?

161. Ist die Dauer bloß etwas Relatives?

Besteht jede Dauer aus einer Menge auf einander folgender Dinge?

162. Welche Dauer heißt Zeit?

Muß man Zugleichseyn, Vorhergehen und Nachfolgen zu definiren suchen?

Was wird in diesem Vortrage ein allgemeiner Zeitpunct genannt?

Welche berühmte Definition von der Zeit oder Dauer muß verworfen werden?

163. In welche Verwirrung setzt uns diese Definition, in Ansehung der Dauer, die ohne Anfang ist?

Ist die Dauer ein blosses Phänomenon?

164. Ist auch bey der Dauer das relative Grösserseyn etwas anders, als das innerliche Getheiltseyn?

Ist in der ewigen Dauer vor dem ersten Anfange eine Abtheilung?

Wie wollt ihr auf die Frage antworten: Warum Gott die Welt nicht früher erschaffen habe?

Was für eine wunderliche Freyheit haben einige dem höchsten Wesen zugeschrieben?

Wie hat man die Existenz dieser Freyheit zu beweisen gesucht?

165. Ist es eine bequeme Redensart, zu sagen', daß irgend eine Dauer auf einmal da sey, oder daß sie existire?

Muß man die Existenz existirend nennen?

Was haltet ihr von den Redensarten: leere Zeit, oder leere Zwischenzeit, welche keine Dauer von Dingen seyn soll?

In welcher Bedeutung zeigt das Wort Zeit eine Relation an?

166. Müssen die entscheidenden Ursachen vor der Wirkung nicht einige Dauer haben, oder durch Dauer entscheidend werden?

167. Widerlegt eine Sophisterey, welche sagt, daß alles jedesmal

jedesmal vergangen oder künftig, und nichts gegenwärtig sey?

Ist dem höchsten Wesen immer alles gegenwärtig?

Wie übel versteht man oftmals seine Unveränderlichkeit?

168. Ist es ein erbaulicher Gedanke, daß die Welt eine Maschine sey?

169. Läßt sich die ganze Welt erkennen, aus der vollkommenen Erkenntniß eines augenblicklichen Zustandes eines einzigen Dinges?

170. Saget den Satz vom zureichenden Grunde!

Hat man ihn gut erklärt?

Wie viel Sätze von verschiedener Art hat man darinn zusammengefaßt?

Was bedeutet er, wenn man daraus die Unähnlichkeit jedes Dinges mit andern beweisen will?

Was bedeutet er, wenn man sagt, daß die leblosen Dinge den Grund in den lebendigen hätten?

Was bedeutet er, wenn man sagt, daß der Grund, warum diese Welt vor allen möglichen ist, ihre vorzügliche Vollkommenheit sey; und wenn man daraus beweiset, daß die erste Ursache verständig seyn müsse?

Wird er nicht auch gebraucht, die unendliche Reihe subordinirter Ursachen zu widerlegen?

Welchen wunderlichen Gebrauch macht man davon, die Einheit Gottes zu beweisen?

Braucht man ihn nicht zuweilen zu Erweisung der Pflicht, nur aus vernünftigen Bewegungsgründen zu handeln?

Kann der Satz des zureichenden Grundes ein Grundsatz seyn?

Wie schlecht hat man ihn zu beweisen gesucht?

Wie schlecht hat man ihn angebracht, um den Stand der Ruhe zweyer, gleich starker gegen einander laufender Körper zu beweisen?

Wie schlecht beweist man daraus, daß aller Raum voll sey?

170 Wie schlecht beweist man daraus die Gleichheit der Actionen und Reactionen?

Was ist von dem Satze zu halten, daß jedes Ding allen andern unähnlich sey?

171. Beschreibet die wunderlichen Wortspiele von der Ewigkeit Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit des Wesens der Dinge?

Was will man mit dem Ausdrucke sagen: Das Wesen der Dinge?

Warum nennt man das Recht der Natur, nothwendig, ewig, und unveränderlich?

Warum sollte man das Wort Wesen in allen ernsthaften Untersuchungen vermeiden?

Zu welchem Gebrauche muß es aufbewahret werden?

172. Beweiset synthethisch oder à priori oder von oben herunter, daß man zu einem gemeinnützigen Leben verbunden sey?

Beweiset eben dasselbe analytisch, oder à posteriori oder von unten hinauf?

173. Sagt die zweyte Bedeutung von den Namen eines Beweises à priori?

174. Was haltet ihr von den Existential-Beweisen à priori?

175. Was haltet ihr von den Beweisen der Wahrheiten aus dem Wesen Gottes?

Wie ist der Begriff von der höchsten Vollkommenheit beschaffen?

176. Sagt die verschiedenen Bedeutungen des Worts Demonstration?

177. Sagt, warum eine gewisse bekannte Definition der Philosophie höchst fehlerhaft sey?

Wie versteht ihr das Wort Philosophie?

Theilt sie in die zwey Haupttheile?

Warum verdient der Theoretische Theil Philalethie genennt zu werden?

Nennt die gewöhnlichen Theile der Theoretischen Philosophie?

178. Beschreibet die Lehrart der Mathematiker?

Was hat die Mathematische Lehrart mit andern guten Lehrarten gemein?

Bedürfen andre Lehrarten allezeit der Definitionen?

Ist in andern Wissenschaften ein Name nur allezeit einer einzigen Gattung gewidmet?

Sagt den dreyfachen Schaden der Definirsucht?

179. Welche in andre Wissenschaften unentbehrliche Beweise und Ausnahmen leidet die reine Mathematik nicht?

Mit welchen Worten wird am meisten gespielt, um den Schein einer demonstrativen Lehrart anzunehmen?

180. Sagt den Beweis des Herrn Daries à priori von dem Daseyn Gottes?

Sagt den ähnlichen Schein-Beweis aus dem Wesen Gottes und zeigt seine Fehler an?

181. Sagt den Schein-Beweis der Existenz Gottes, aus der Zufälligkeit der Dinge?

Sagt den Wolfischen Beweis von dem Verstande Gottes?

182. Was ist nach unserm Vortrage von der Reimarischen Logik zu halten?

183. Welche Schwächen scheint der Reimarische Beweis von Gottes Existenz zu haben?

184. Von welchen Dingen ist in dem Reimarischen Werke nichts anzutreffen?

185. Beurtheilt den Crusianischen Satz von der Zufälligkeit.

186. Kömmt dem höchsten Wesen eine Freyheit in der Crusianischen Bedeutung zu?

187. Beurtheilt den Crusianischen Satz: Ob Gott keine Welt schaffen dürfe, worinnen lauter determinirende Ursachen herrschen?

188. Beurtheilt den Crusianischen Beweis von der Ewigkeit der Strafen.

189. Beurtheilt den Beweis des Hrn. Maupertuis von dem Daseyn Gottes?

190. Was urtheilt ihr von der Wolfischen Definition des Unendlichen?

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

1+2 = 2000.-

22.11.83

Aug. 84

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Basedow, Johann Bernhard,

Philalethie Neue Aussichten in die Wahrheiten und Religion der Vernunft bis in die Gränzen der glaubwürdigen Offenbarung dem denkenden Publico erö ffnet
Bd.: Zweyter Band

Altona 1764

Ph.sp. 54-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10042679-9
VD18 90588770